Sosiologi Agama

Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial

Prof. Dr. H.M. Ridwan Lubis

Sambutan: Prof. Achmad Fedyani Saifuddin, Ph.D.

Sosiologi Agama

Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial

Sosiologi Agama

Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial

Prof. Dr. H.M. Ridwan Lubis

Editor:
Imam Syaukani

SOSIOLOGI AGAMA: MEMAHAMI PERKEMBANGAN AGAMA DALAM INTERAKSI SOSIAL

Edisi Pertama

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

ISBN 978-602-0895-20-8
13.5 x 20.5 cm
xviii, 194 hlm

Cetakan ke-2, Februari 2017

Kencana. 2015.0594

Penulis
Prof. Dr. H.M. Ridwan Lubis

Editor
Imam Syaukani

Desain Sampul
Tambra23

Penata Letak
Suwito

Percetakan
PT Fajar Interpratama Mandiri

Penerbit
K E N C A N A
Jl. Tambra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220
Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

Divisi dari PRENADAMEDIA GROUP
e-mail: pmg@prenadamedia.com
www.prenadamedia.com
INDONESIA

SAMBUTAN

AGAMA DALAM PENDEKATAN SOSIAL BUDAYA: Dari Positivisme ke Konstruktivisme

PROF. ACHMAD FEDYANI SAIFUDDIN, PH.D.
(Departemen Antropologi Universitas Indonesia)

Pembicaraan tentang agama dari perspektif sosial budaya tetap hangat dari dahulu hingga sekarang. Meski ada dugaan bahwa relevansi membicarakan agama semakin berkurang pada masa kini, dugaan itu tampaknya kurang terbukti. Tesis yang dahulu pernah dipercaya orang bahwa agama yang dahulu dikatakan menjadi inti (*core*) dan sentral dalam kehidupan manusia, kini tergeser ke periferi sistem sosial, tampaknya goyah. Mungkin agama tidak lagi sebagai sentral dalam konteks kolektif, tetapi agama tetap menjadi basis atau inti kehidupan individual. Pergeseran yang ditengarai sebagian ahli barangkali hanya berlaku pada rentang kolektif—individu. Dalam rangka menyambut terbitnya buku yang ditulis Prof. Dr. M. Ridwan Lubis dan disunting Imam Syaukani, berjudul *Sosiologi Agama: Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial,* saya ingin memusatkan perhatian pada isu pergeseran agama dalam konteks paradigma yang menjadi jiwa suatu pendekatan sosial budaya.

AGAMA SEBAGAI KEBUDAYAAN

Khususnya dalam antropologi, agama secara tradisional dipandang sebagai kebudayaan. Pendekatan ini terkait dengan tujuan antropologi untuk melakukan eksplanasi dan analisis mengenai agama, sehingga memandang agama sebagai perangkat doktrin yang datang dari Tuhan tentulah tidak produktif bagi kepentingan analisis kehidupan masyarakat dan kebudayaan. Kita dapat menelusuri cara pandang ini mulai dari konsepsi analogi organik Herbert Spencer (1820-1903) yang membawa analogi biologi ke dalam dunia sosial dan kebudayaan. Kita dapat menyaksikan konstruksi empat komponen dasar sosial budaya adaptif—yakni kekerabatan, ekonomi, agama, dan politik—yang hadir secara eksplisit dalam paradigma struktural-fungsionalisme sebagai analogi biologi dari reproduksi, pencernaan, darah, dan saraf. Jadi, sebagai salah satu dari empat komponen dasar, agama tak dapat tidak harus dimasukkan ke dalam suatu sistem analisis ketika kita mempelajari suatu masyarakat atau kebudayaan. Yaitu Clifford Geertz salah satu tokoh antropologi yang secara ekspilisit menyatakan, bahwa agama adalah inti kebudayaan yang menjadi acuan bagi kehidupan manusia, yang menjadi panduan penjelasan mengenai dari mana manusia berasal, untuk apa ia hidup di dunia, dan akan ke mana ia pergi setelah meninggal. Tampaknya hanya agama yang dapat menjelaskan pertanyaan-pertanyaan misteri tersebut, bukan kekerabatan atau organisasi sosial, ekonomi, atau politik.

Oleh karena itu, khususnya dalam paradigma struktural-fungsional, kedudukan agama menjadi sangat penting dalam masyarakat. Dalam berbagai etnografi masa lalu kita menyaksikan bagaimana agama berperan sebagai pemelihara keteraturan, pengendali moralitas, wahana pembenaran, dan pemberi sanksi bagi masyarakat. Dalam hal ini ritual menjadi manifestasi keyakinan agama ke dalam kelakuan dan tindakan, sehingga pengetahuan, keyakinan, dan nilai-nilai agama yang bersangkutan menjadi nyata dan operasional. Dengan kata lain, agama dipan-

dang juga sebagai kekuatan integratif yang menyatukan secara struktural-kultural unsur-unsur penyusun masyarakat yang beraneka ragam itu. Secara fungsional agama menyatukan aneka ragam penganut ke dalam suatu kesatuan sosial untuk menghadapi lingkungan, sehingga agama juga berfungsi politis. Karya Geertz (1960), *Religion of Java*, merupakan salah satu kajian antropologi yang paling sering digunakan sebagai contoh untuk menjelaskan pendekatan ini.

EMPIRIS

Salah satu karakter dasar pendekatan sosial budaya mengenai agama yaitu empiris sebagai basis ontologinya. Agama dilihat "sebagaimana adanya" yang nyata terwujud dalam kelakuan, praktik-praktik, dan tindakan melalui simbol-simbol, bukan "sebagaimana seharusnya" yang merupakan perangkat doktrin-doktrin yang terkandung dalam agama sebagai agama. Peneliti diharuskan terlibat penuh dalam pengamatan yang intensif, dan pengungkapan secara mendalam pengetahuan dan pikiran para penganut agama yang bersangkutan, sehingga diperoleh pemahaman mengenai agama (sebagai kebudayaan) sebagaimana yang mereka ketahui dan tafsirkan dalam rangka menghadapi kehidupan sehari-hari.

Sebagai konsekuensi dari karakter empiris ini, pendekatan sosial budaya memandang keberadaan aneka ragam agama di dunia sebagai analogi dari aneka ragam kebudayaan. Khususnya dalam pendekatan struktural-fungsionalisme kebudayaan dipandang berfungsi untuk menghadapi lingkungan, maka realitas keanekaragaman lingkungan niscaya berdampak terhadap aneka ragam kebudayaan yang merupakan akibat adaptasi dengan lingkungan yang berbeda-beda itu. Selain itu, secara internal suatu kebudayaan juga berisikan unsur-unsur lain yang saling berkaitan dan berfungsi satu sama lain, sehingga agama niscaya selalu berkaitan dan berfungsi terhadap politik, ekonomi, organisasi sosial, hukum, seni, dan sebagainya.

DARI POSITIVISME KE KONSTRUKTIVISME PERUBAHAN

Dunia mengalami perubahan. Ini merupakan pernyataan umum tak terelakkan menjadi kunci untuk membicarakan perubahan paradigma dalam memandang kebudayaan dan masyarakat, termasuk cara kita memandang agama sebagai kebudayaan. Banyak orang mengajukan pertanyaan tersebut, apakah agama masih menjadi inti kebudayaan atau sudah bergeser ke periferi sehingga agama tidak lagi menjadi penentu kunci dalam kebudayaan? Banyak orang mengaburkan pengertian perubahan itu sebagai merosotnya agama, bukan sebagai bergesernya posisi agama dari kedudukannya yang sentral dalam kolektif ke individu. Dengan kata lain, pergeseran itu terjadi dari fungsi legitimasi tunggal bagi keseluruhan sistem sosial ke fungsi legitimasi individual yang variatif. Akan tetapi bagaimana menjelaskan hal ini?

Sebagai bagian dari kebudayaan—dari lokal hingga global—agama terlibat pula dalam dinamika kebudayaan tersebut. Posisi manusia sebagai objek dalam sistem sosial sebagaimana kita pahami dalam paradigma struktural-fungsionalisme menjadikan posisi peneliti atau ahli dominan dan otoriter. Tokoh dan teorinya menjadi pedoman utama untuk menjelaskan fonomena sosial yang terjadi di ranah empirik. Teorilah yang mengontrol realitas. Logika berpikir inilah yang kerap kali juga disebut positivisme. Paradigma positivisme yang paling menonjol yaitu kuantitatif yang selain menjadi jiwa metodologi dalam ilmu-ilmu alamiah, juga dalam ilmu-ilmu sosial tertentu termasuk antropologi, khususnya pada masa lalu ketika paradigma struktural-fungsionalisme dominan dalam disiplin ini.

Seperti sudah dikemukakan, pendekatan sosial budaya mengenai agama bergeser pula sesuai dengan kondisi dunia yang dilanda perubahan yang kian cepat dan intensif. Berbagai isu berkembang secara mendunia seperti demokrasi, hak asasi manusia, masyarakat sipil, dan kesetaraan gender yang mendorong maraknya dukungan bagi perjuangan menyetarakan harkat dan hak-hak orang miskin, kolompok marjinal, kaum minoritas

inferior, dan lain-lain. Cepat atau lambat, langsung atau tidak langsung, isu dan gerakan itu menggeser posisi manusia semakin menjadi subjek. Disiplin ilmu sosial yang secara tradisional berbasis empiris mengalami dampak langsung yang signifikan. Sebagai implikasi, manusia tidak lagi dipandang sebagai sekadar komponen objektif yang berfungsi mendukung dan melestarikan sistem sosial dari generasi ke generasi tetapi semakin dipandang sebagai makhluk yang mampu berpikir dan bertindak relatif bebas demi menentukan arah dan bentuk kehidupannya. Manusia dilihat sebagai makhluk yang aktif, produktif, kreatif, dan manipulatif.

Tampaknya kehidupan manusia masa kini banyak bertumpu dan tergantung pada hasil-hasil inovasi teknologi yang semakin meningkat dan beragam dalam jumlah maupun kualitasnya. Untuk sebagian orang hasil-hasil inovasi kebudayaan itu menghasilkan kemajuan, kenyamanan, dan kualitas kehidupan yang meningkat. Namun bagi sebagian (besar) orang, kemajuan kebudayaan itu menimbulkan perangkap kemiskinan yang baru karena terpuruk ke dalam ketergantungan luar biasa pada teknologi, padahal tidak mampu menghasilkannya sendiri. Jadi, dapat kita katakan bahwa di balik dimensi demokrasi yang marak tersebut terjadi proses arus balik ketergantungan baru mulai dari tatanan lokal, nasional, hingga global. Dengan kata lain, proses perubahan global masa kini dan mendatang semakin berkarakter materi, dan isu-isu praktis yang digotong oleh gerakan-gerakan penyetaraan harkat dan hak-hak manusia pada dasarnya juga berkarakter materialistik, karena tujuan akhirnya yaitu meningkatnya kesejahteraan ekonomi-sosial yang berjiwa material. Cara pandang yang memosisikan manusia sebagai subjek yang aktif itulah yang disebut konstruktivisme dalam ilmu sosial.

Agama sebagai kebudayaan tak terkecuali. Manusia tidak lagi semata-mata dilihat sebagai bagian dari kolektif penganut suatu agama yang mengikuti dan memelihara kelestarian sistem agama, tetapi juga sebagai subjek yang memiliki hak dan kebebasan untuk mengambil keputusan sendiri. Sebagai bagian dari

kebudayaan yang juga berada dalam kehidupan dunia masa kini yang semakin berkarakter materialistik, interaksi agama dan politik pun semakin meningkat, agama menjadi instrumen bagi mencapai tujuan-tujuan politik. Agama dikonstruksi untuk melegitimasi tindakan-tindakan politik tertentu dalam masyarakat. Konstruksi agama dapat berubah apabila konteks tujuannya berubah. Agama sebagai bagian dari sistem budaya bergeser menjadi agama secara kontekstual. Manusia pun beragama dan menggunakan agama secara kontekstual pula yang sarat dengan kepentingan-kepentingan duniawi.

Sebagaimana saya kemukakan di atas, dalam antropologi dan sosiologi pergeseran paradigma dalam memandang agama selalu berbasis empirik. Banyak orang berpendapat, bahwa karya C. Geertz (1973) *The Interpretation of Cultures* merupakan salah satu titik berangkat yang terpenting pergeseran pemikiran menuju konstruktuvisme itu dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya antropologi. Prinsip emik dalam penelitian kualitatif antropologi merupakan isu metodologi yang menandai pergeseran yang menjauhi positivisme. Emik yang berarti "memahami pikiran-pikiran warga masyarakat yang kita kaji lebih dahulu" tak lain yaitu posisi subjek warga masyarakat dalam paradigma kita.

Saya memandang penting dan menyambut hangat tulisan Prof. Dr. M. Ridwan Lubis yang disunting Imam Syaukani, yang hadir di hadapan Anda. Sejalan dengan meningkatnya pemikiran konstruktivisme pada masa kini, banyak pemikiran sosial budaya yang pada mulanya tersimpan, tersembunyi di balik dominasi teori-teori Barat seyogianya diungkapkan. Penulis berupaya mengangkat sebagian dari pemikiran-pemikiran teori sosial budaya yang non-Barat itu, misalnya pemikiran-pemikiran Ibn Khaldun dari dunia Muslim yang sesungguhnya sekurang-kurangnya setara nilai dan kualitasnya dengan teori-teori besar yang berasal dari dunia Barat yang selama ini menguasai teks-teks sosial budaya di seluruh dunia. Selain itu, pendapat para sarjana kita juga ditampilkan. Hal ini membuat buku ini tampil cukup berbeda dari buku-buku lain yang sejenis.

SEKAPUR SIRIH PENULIS

Agama kurang mendapat perhatian dalam tradisi keilmuan Barat. Kalaupun sekarang terjadi peningkatan perhatian terhadap kajian keagamaan, namun perhatian itu lebih terarah pada peran politik keagamaan, yang diberi ciri stereotip maupun stigma sebagai gerakan radikalis, fundamentalis, dan merupakan akar dari gerakan teroris yang ditakuti dunia Barat. Dari sekian agama-agama yang berkembang di dunia Timur, maka persangkaan yang paling kuat diarahkan kepada Islam. Dalam tradisi keilmuan Islam, agama memiliki kedudukan yang penting dengan menyatakan bahwa semua bidang kehidupan, baik sekarang maupun nanti di hari kemudian, menjadi wilayah kajian ilmu agama. Tidak terkecuali pada waktu agama, khususnya Islam memasuki wilayah budaya, maka agama menjadi bahan perbincangan yang intens dari para cendekiawan Muslim. Lihat misalnya Ibn Khaldun, seorang yang dikenal sebagai sosiolog Muslim, telah menorehkan hasil pengamatannya dan kemudian melahirkan berbagai "hukum sosial" yang sekarang masih menjadi pusat perhatian dari para sosiolog. Demikian juga kaidah-kaidah hukum Islam yang disebut fikih disusun berdasarkan hasil pengamatan para ulama terhadap perilaku sosial. Juga Imam al-Syafi'i telah berhasil merumuskan kaidah pemikiran hukum Islam yang disebut *ushul al-fiqh*, yang pada dasarnya berangkat dari hasil pengamatan mereka terhadap kondisi masyarakat yang menjadi wilayah kaji-

an mereka. Studi ulama yang melahirkan berbagai kaidah hukum (*ushul fiqh*) dan rumusan hukum (*fiqh*) itu sendiri merupakan akumulasi dari hasil pengalaman berdasar pengamatan induktif yang kemudian dipadukan dengan pemahaman deduktif, maka lahirlah berbagai kunci dalam memahami ketentuan hukum agama dalam menjawab setiap perubahan sosial. Setiap merumuskan hukum agama yang berakar dari kitab suci menggunakan pendekatan kefilsafatan yang dielaborasi melalui logika hukum.

Kondisi berbeda begitu pendulum keilmuan mengarah ke Barat sebagai hasil dari kontak peradaban antara Timur dengan Barat, maka penghargaan terhadap ilmu agama mengalami penurunan. Hal ini disebabkan oleh perkembangan kesejarahan. Sebelum terjadi kontak peradaban Timur dan Barat, persepsi Barat tentang agama identik dengan zaman kegelapan dengan terjadinya pemasungan akal oleh doktrin-doktrin teologi.

Di satu sisi doktrin teologi memiliki patokan yang tidak memiliki peluang untuk berkembang, karena diharamkannya pembaruan pemikiran terhadap agama. Padahal, gugusan yang disebut agama itu hasil interpretasi, penghayatan, dan pengamalan seseorang yang kemudian diformalkan sebagai sesuatu yang absolut. Padahal, yang absolut dalam agama yaitu ketika agama itu masih dalam kedudukan sebagai wahyu. Sementara artikulasi dari pemahaman, penghayatan, dan pengamalan manusia terhadap agama adalah relatif terbukti dengan beragamnya cara manusia dalam satu kelompok agama mengemukakan persepsinya tentang agama yang dianut. Hal itu kemudian teraktualisasi dengan tumbuhnya berbagai aliran dan mazhab yang diyakini masing-masing sebagai kebenaran. Pada sisi lain, sesuai dengan pendekatan keilmuan yang bersumber dari hasil pengamatan dan pengalaman kemudian merelatifkan kebenaran, sebaliknya agama mengabsolutkan kebenaran. Dalam pada itu, pada kenyataannya akan muncul banyak "kebenaran" pada berbagai kelompok aliran bahkan pribadi dan cenderung menolak peluang orang lain juga memperoleh kebenaran. Tekanan kelompok agamawan pada zaman kegelapan pada waktunya kemudian melahirkan pe-

nolakan yang sama kerasnya dari kelompok ilmuwan terhadap agama yang dikenal dengan teori resistensi. Besarnya penolakan ilmuwan terhadap agama berbanding dengan besarnya penolakan kaum agamawan pada masa sebelumnya terhadap rasionalitas. Sikap "keras" terhadap agama yang ditunjukkan kelompok ilmuwan dielaborasi kelompok ilmuwan dalam rasionalitas teori yang menggunakan pendekatan induktif dapat dilihat sebagai buah dari resistensi pengungkungan agama terhadap kebebasan berpikir pada zaman kegelapan.

Adapaun wacana keilmuan yang dibawa oleh pemikir Islam ke dunia Barat sewaktu terjadinya kontak peradaban tersebut yaitu dalam format *equilibrium* antara akal dan wahyu. Namun karena faktor resistensi di atas, maka artikulasi rasionalitas di Barat lebih mengunggulkan akal dan bahkan menundukkan wahyu kepada akal. Atas dasar itu, maka seluruh preposisi yang dikemukakan agama secara apriori ditanggapi dengan sinis, karena capaian akal dipandang lebih absah dalam menjawab persoalan kehidupan. Hal ini disebabkan karena arus positivisme telah begitu dominan dalam pemikiran Barat yang melihat bahwa ukuran kebenaran itu yaitu adanya dukungan dari observasi dan bukti-bukti fisik. Sebaliknya, manakala tidak ditemukan dukungan dari dua hal tersebut, maka hal itu bukan saja diragukan kebenarannya melainkan juga dipandang tidak menjadi wilayah keilmuan. Dengan demikian, agama dipahami oleh kalangan positivistik sebagai hanya sekadar imajinasi yang tidak bisa dibuktikan kebenarannya. Dan, kalaupun temuan-temuan dunia Timur akan dikaji, maka hal itu tidak lebih dari upaya mencari berbagai kelemahannya. Demikianlah, bidang studi yang disebut orientalisme dimaksudkan untuk mencari titik-titik kelemahan ajaran yang menekankan spiritualitas terutama Islam, baik yang mengacu kepada pribadi Nabi Muhammad SAW maupun realitas fakta di lapangan tentang hubungan antara cita-cita dan fakta sejarah Islam. Penentangan kelompok ilmuan orientalisme terhadap Islam pada dasarnya tidak dapat dilepaskan kepada trauma sejarah yang menjadi hubungan kelam antara Islam dan Kristen

yang dikenal dengan Perang Salib. Namun harus diakui, bahwa suatu peperangan tidak selamanya berada pada pertarungan fisik akan tetapi juga peluang terjadinya kontak peradaban. Kasus ekspedisi Napoleon Bonaparte ke Mesir pada 1798 sekalipun hanya berlangsung selama 2 tahun, akan tetapi merintis terjadinya kontak peradaban antara Timur dan Barat.

Menginjak akhir abad ke-19 menjelang abad ke-20, terdapat perkembangan baru dalam kehidupan umat manusia. Agama tidak lagi menjadi bahan cemoohan di kalangan ilmuan orientalisme tadi. Mereka melihat bahwa ternyata berbagai perubahan yang demikian cepat terjadi dalam konteks hubungan sosial diakibatkan oleh munculnya suatu fenomena kebangkitan agama.[1] Kebangkitan pada dasarnya melahirkan tiga sikap, yaitu reaktif kepada perubahan sosial yang kemudian berwujud kepada sikap-sikap politis yang disebut fundamentalisme, menolak seluruh kerangka berpikir yang datang dari Barat karena Barat iden-tik dengan manusia yang mengabaikan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Persepsi kedua adalah yang terjerat kepada paradigma Barat tentang spiritualitas yaitu yang menolak sepenuhnya. Hal ini sebagai akibat dari kuatnya peranan ilmu dalam memberikan interpretasi terhadap arti kehidupan. Sikap yang kedua ini lazim disebut dengan sekularisme. Cara pandang yang ketiga adalah sikap berpikir yang mencari moderasi antara pemikiran Timur dan Barat sebagai bagian dari sinergi sehingga kehidupan dunia semakin menuju kepada kemaslahatan.

Kenyataan lainnya, munculnya kekerasan dalam kehidupan masyarakat internasional yaitu yang disebut dengan terorisme. Bingkai pemikiran dari Barat selalu mengaitkan terorisme dengan perbuatan kekerasan yang diilhami oleh agama, dan dalam stigma ini lebih difokuskan kepada Islam. Sebagai contoh baru-baru ini, seorang senator Amerika Serikat bermaksud

[1] Peradaban-peradaban besar dunia tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai ajaran agama yang melandasinya. Demikianlah peradaban Tiongkok, Jepang, India, Mesopotamia, Yunani, Mesir, dan sebagainya tidak lepas dari nilai spiritualitas yang dibawa oleh agama-agama.

mencalonkan dirinya sebagai kandidat Presiden Amerika Serikat pada pemilihan tahun 2009 yang bernama Barack Obama. Dalam riwayat hidupnya ia tercatat pernah menempuh pendidikan Sekolah Dasar Negeri Besuki di kawasan Menteng Jakarta Pusat, karena mengikuti ayah angkatnya tinggal di Indonesia. Media Barat sibuk mencari informasi tentang sekolah tersebut, dan menyebut Obama pernah memperoleh pendidikan madrasah yang mengajarkan fundamentalisme. Sekalipun hal itu tidak lebih dari taktik *psywar* dalam pertarungan politik, akan tetapi tentunya menyiratkan kepada kita betapa citra Islam sebagai fundamentalis, teroris masih cukup kuat dalam persepsi masyarakat Barat.

Terlepas dari itu semua, agama mulai memperoleh perhatian sekarang ini karena memang semangat kebutuhan terhadap keberagamaan merupakan sesuatu yang telah melekat dalam seluruh kehidupan manusia. Selain dari itu, agama tetap menjadi faktor yang sangat dominan dalam menciptakan integrasi dan konflik. Dalam kaitan inilah perlunya agama dikaji dari aspek sosiologisnya.

Ide penulisan buku ini dimulai dari kegiatan penulis memberikan kuliah Sosiologi Agama pada Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah Palembang sejak tahun 2005 sampai 2006 yang lalu. Sudah pada tempatnya penulis menghaturkan terima kasih kepada berbagai pihak yang membantu penulis baik langsung maupun tidak langsung, antara lain Direktur Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah Palembang dan rekan-rekan penulis di Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama yang sering penulis ajak mendiskusikan topik-topik pembahasan. Pada mulanya buku ini berjudul *Agma dalam Perbincangan Sosiologi* namun untuk terbitan ini judulnya mengalami perubahan yaitu *Sosiologi Agama: Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial*. Namun tentunya penulis bertanggung jawab sepenuhnya isi dari buku ini. Ucapan terkhusus juga disampaikan kepada Imam Syaukani yang telah mengedit dan menambahi beberapa bagian dari naskah ini. De-

mikian juga ucapan terima kasih kepada Bapak Dr (Hc). K.H. A. Hasyim Muzadi, Ketua Umum Tanfidziah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama ketika itu yang banyak menyampaikan pokok pikiran beliau tentang persoalan agama dan kemasyarakatan yang ikut menjadi inspirasi lahirnya tulisan ini.

Di sela-sela penulisan buku ini, penulis teringat kepada almarhum ayahanda dan ibunda yang telah begitu besar menaruh harapannya dengan mengirim penulis untuk melanjutkan studi di Jawa Timur pada tahun 1970-an yang mencita-citakan agar putranya dapat memperoleh pengalaman yang lebih kuat untuk berinteraksi dengan masyarakat yang jauh dari lingkungan keluarga. Demikian pula ucapan terima kasih kepada almarhumah istriku Dra. Hj. Nurcahaya Dalimunthe yang dengan tabah mengikuti perjalanan suami mulai dari Surabaya, Medan, Yogyakarta, Medan lagi, Jakarta dan kemudian kembali ke Medan lagi. Demikian pula kepada istriku yang sekarang Hj. Hima Malini Nasution, S.Ag., dengan tabah mendampingi penulis sejak tahun 2000 mulai dari Medan, ketika melaksanakan tugas di Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, dan sekarang sebagai Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Demikian juga kepada putri-putri kami yang berjumlah lima orang yang bertempat tinggal terpencar karena masing-masing mengikuti suaminya. Kelima putri tersebut telah memberikan dorongan spirit yang demikian besar artinya bagi perjalanan kehidupan penulis. Dorongan semangat tidak hanya kami terima dari putri-putri tersebut, tetapi juga dari para menantu kami yang dengan sabar mendukung pengabdian dari orangtuanya.

Kritik dan saran dari para pembaca yang budiman sungguh kami harapkan semoga karya tulis yang sederhana ini berguna bagi kepentingan agama, dan pengembangan keilmuan di masa depan. Semoga Allah SWT senantiasa menganugerahkan karunia-Nya kepada kita sekalian.

Jakarta, 19 Agustus 215

MRL

DAFTAR ISI

Bab 1

PENDAHULUAN

Barangkali tidak ada satu kata yang begitu menyita perhatian banyak kalangan, baik masyarakat pada umumnya maupun para ilmuwan, kecuali kata "agama". Kata ini begitu menggugah rasa ingin tahu banyak kalangan, sebab agama merupakan suatu fenomena yang sangat kaya sekaligus sangat kompleks. Ia memiliki kandungan dimensi: *ritual*, *doktrinal*, *etikal*, *sosial*, dan *eksperiensial* sekaligus. Sehingga wacana tentang agama dan kehidupan beragama selalu akan muncul baik dalam forum ilmiah maupun percakapan populer.[1]

Francisco Budi Hardiman seorang *Doktor der Philosophie* pada *Hochschule fuer Philosophie*, melogikakan agama mempunyai dimensi yang beraneka ragam. Misalnya, ada dimensi moral, dimensi metafisika, dimensi nilai-nilai, psikologi sosial, dan politik. *Nah*, agama dari segi dimensi moralnya tentu memberikan sumbangan yang besar untuk publik dalam kehidupan bernegara. Tetapi dimensi politiknya, dengan menjadikan agama sebagai legitimasi untuk menduduki jabatan tertentu, tidakkah itu mempermiskin agama itu sendiri. Jadi, pemiskinan agama muncul pada saat agama direduksi pada ideologi. Ini dapat terjadi ketika sebagian masyarakat gagal mempersandingkan antara

---

[1] Sufyanto, "Agama Tuhan dan Problem Kemanusiaan", Pengantar dalam Pradana Boy ZTF (Ed.), *Agama Empiris: Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) hlm. v.

dimensi normatif dalam agama dan dimensi empirisnya. Untuk menghindari reduksi semacam itu, agama hendaknya tampil dengan segala kemajemukannya dan wajahnya yang asli. Dengan kata lain, terlepas bagaimana agama didefinisikan dan perspektif apa yang digunakan, perbincangan agama dapat dipastikan selalu merujuk pada dua realitas agama yang tidak dapat dipisahkan, kecuali untuk kepentingan kategorisasi konseptual. *Pertama*, realitas yang bercorak teologis; dan *kedua*, realitas yang bercorak historis-sosiologis, atau sebagai suatu fenomena kebudayaan besar (*grand culture*).[2]

A. SIMBIOTIK-MUTUALISTIK AGAMA: ANTARA NORMATIVISME DAN HISTORISISME

Kedua realitas agama tersebut meniscayakan adanya hubungan timbal balik (*simbiotik-mutualistik*), mengingat kebermaknaan agama selalu diukur dengan kedua realitas itu. Mircea Eliade dalam hal ini menyatakan, bahwa inti agama adalah adanya dialektika antara yang sakral dan yang profan. Karena agama secara fitri dimaksudkan sebagai pegangan (*guidance*) bagi manusia, maka agama dengan sendirinya harus memiliki nilai kebenaran absolut. Nilai kebenaran relatif tidak mungkin dijadikan pegangan, karena hanya akan membawa manusia pada absurditas. Contoh aktual dapat tercermin pada kurang mampunya ideologi-ideologi besar (*grand ideology*) menyangga eksistensi dan dinamika sejarah kemanusiaan, seperti runtuhnya ideologi komunisme pada beberapa dasawarsa belakangan ini.

Penjelasan mendasar runtuhnya ideologi di atas disebabkan ideologi, sebagian atau seluruhnya, kehilangan dimensi spiritualitas yang secara primordial tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia. Sejak mula perumusan ideologi-ideologi (besar) dunia, seperti Sosialisme, Komunisme, dan Kapitalisme, berangkat dari paradigma sekularistik Cartesian. Karakteristik paling

[2] Syamsul Arifin, Agus Purwadi, Khoirul Habib, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan*, (Yogyakarta: SIPRESS, 1996), hlm. 1.

menonjol dari paradigma Cartesian ini yaitu dikotomisasi realitas jiwa dan raga, material, dan spiritual. Akibatnya, ideologi tidak memberikan tempat yang layak terhadap agama sebagai sumber inspirasi dalam mencandra sejarah dan masa depan umat manusia.

Di sisi lain manusia sesungguhnya sangat membutuhkan pegangan ontologis yang kukuh, yang dapat memberikan keamanan bagi perjalanan sejarahnya. Ini dapat dicapai dengan merujuk pada agama, dalam pengertian dan cakupannya yang universal dan bersumber dari realitas yang mutlak (*ultimate reality*). Karena bersumber dari realitas yang mutlak, maka agama itu sendiri adalah "*problem of ultimate concern*," suatu problem yang mengenai kepentingan mutlak.[3]

Signifikansi agama sesungguhnya tidak hanya dapat dipandang semata-mata dari dimensi teologisnya. Betapapun agama bersumber dari Tuhan—*karenanya transenden dan absolutistik*—agama lebih banyak difungsikan guna memberikan kesemestaan makna (*meaning universe*) kehidupan manusia. Karena itu agama juga bercorak antropologis, dikarenakan eksistensi primordialistik manusia yang terikat sepenuhnya dengan agama, sebagai bagian dari dimensi historis-sosiologisnya. Singkat kata, agama akan selau terlibat dalam dialektika-historis dengan peradaban manusia.

Dalam kerangka seperti ini, maka tidaklah terlalu berlebihan bila A. Mun`im Muhammad Khallaf dalam bukunya *Agama dalam Perspektif Rasional* menyatakan bahwa di antara masalah besar kehidupan manusia yaitu masalah yang berkaitan dengan agama. Agama mempunyai posisi yang sangat penting dalam kehidupan manusia, karena akan memengaruhi proses perkembangan kehidupan manusia terutama dalam masalah humanistik, moral, etika, dan estetika. Secara makro masalah keagamaan akan memengaruhi pembentukan pandangan dunia

---

[3] Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, (Surabya: Bina Ilmu, 1987), hlm. 117.

(*world views*), khususnya yang berkaitan dengan dimensi ontologis,[4] dan ia mempunyai signifikansi sosial dalam kehidupan manusia.

B. AGAMA DALAM RAGAM PENDEKATAN

Menyadari posisi penting agama tersebut, para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu telah berusaha melakukan studi intensif terhadap entitas agama ini. W. Richard Comstock[5] dalam bukunya *The Study of Religion and Primitive Religions* mengemukakan lima metode pendekatan yang dilakukan para ahli untuk menjelaskan tentang agama. *Pendekatan pertama,* psikologi dengan tokoh utamanya Freud (1856-1939) dan Carl Gustave Jung (1875-1961). Keduanya mencoba mengkaji motivasi beragama, di mana hasilnya yaitu bahwa motivasi beragama bisa muncul dari akumulasi gejala-gejala kejiwaan yang dialami seseorang. Sebagai contoh, sikap asketis Mahatma Gandhi merupakan akibat dari trauma seksual masa remaja dan juga ambisi politiknya yang terhalang oleh diskriminasi rasial sejak masa remajanya.[6]

Pendekatan kedua, kesejarahan, yang artinya bahwa agama merupakan artikulasi dari perkembangan kesejarahan. Sejak penemuan teori evolusi dan hasil penemuan arkeologis modern, agama dari perspektif sejarah digambarkan sebagai respons terhadap perubahan kehidupan sosial. Seorang sejarawan yang baik, tujuan utamanya yaitu menceritakan tentang perubahan. Baginya, adanya perubahan merupakan rekonstruksi dari berbagai perubahan itu. Dalam pemahaman kontinum sejarah, Buddhisme mengalami perubahan dari abad ke abad, yaitu perubahan peta perjalanan Buddhisme dari India ke Jepang modern. Hal

[4] Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam, Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*, (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), hlm. 5.

[5] Lihat Carmody and Carmody, *Ways to the Central, An Introcuction to World Religi-ons*, Belmont, Second editon, (California: Wadsworth Publishing Company, 1984), hlm. 8-10.

[6] Bandingkan dengan Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Mizan, 2003).

ini menunjukkan adanya rute perjalanan wisata *dharma*.

Pendekatan ketiga, menurut Comstock yakni *fenomenologis*. Moreau[7] menjelaskan, dasar-dasar penggunaan fenomenologi dalam kajian agama mungkin dihubungkan kepada buku Schleiermacher yang berjudul *Speeches on Religion* (1799), di mana dia merespons merajalelanya rasionalisme dalam pemikiran agama semasa hidupnya. Dia menyeru tokoh-tokoh semasanya untuk kembali kepada suatu pengertian peran kesadaran manusia dalam refleksi agama. Fenomenologi agama sebagai suatu disiplin, bagaimanapun juga, tidak dikembangkan hingga akhir tahun 1880-an. Kemudian P. D. Chantepie de la Saussaye, yang sering kali dianggap sebagai pendiri fenomenologi agama, melalui bukunya *Handbook of the History of Religion* (1887) yang mengemukakan bahwa keadaan studi historis tentang tradisi agama dibutuhkan untuk meraih kemajuan menuju suatu kajian fenomenologis terhadap *inner essence* pengalaman keagamaan. Pengaruh yang cukup penting dalam mendirikan fenomenologi agama sebagai suatu disiplin ilmu formal seperti yang diterima hari ini yaitu karya dengan tokoh utamanya Geradus van der Leeuw (1890-1950), khususnya buku *Religion in Essence and Manifestation* (1938).

Melengkapi Van der Leeuw dan Wach, tokoh yang terkenal dalam bidang fenomenologi agama ini ialah termasuk W. Brede Kristensen, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, C. Jouco Bleeker, dan Mircea Eliade. Umumnya sarjana-sarjana ini menggunakan pendekatan komparatif, historis, dan empiris dalam berusaha memahami esensi fenomena agama, meskipun mereka tidak kebal terhadap gerakan yang melampaui pendekatan deskriptif murni kepada normatif ketika mereka menemukan dan mendiskusikan esensi pengalaman agama. Sebagai contoh, bahwa masing-masing agama, baik di Timur maupun Barat memiliki pribadi orang-orang suci, seperti zahid, pendeta atau yogis.

---

[7] A. Scott Moreau. "Fenomenologi Agama: Menelusuri Pengalaman Keberagamaan Manusia" dalam Pradana Boy ZTF (Ed.), *Op. cit.*, hlm. 26.

Masing-masing memiliki tipologi sendiri. Studi fenomenologis mengkaji mereka dengan melihat kesamaan secara terminologi, tetapi mereka juga memiliki kekhususan masing-masing. Pengalaman-pengalaman keberagamaan ini menarik diselidiki oleh studi fenomenologis.[8]

Pendekatan keempat, studi *hermeneutic*. Hermeneutik adalah studi tentang penafsiran terhadap realitas teks atau artefak yang berkenaan dengan masa lalu atau dengan kebudayaan yang berbeda. Dalam studi hermeneutik terkait adanya pemahaman bahwa faktor sosiopolitis maupun sosio-ekonomis ikut memberi sumbangan bagi penafsiran kitab suci. Manfaat dari penafsiran hermeneutik adalah bahwa keseluruhan firman Allah bertujuan untuk kemaslahatan kehidupan umat manusia. Oleh karena agama diturunkan Allah untuk kepentingan manusia, maka penafsiran hermeneutik bertujuan untuk memfungsikan firman Allah sebagai pedoman manusia untuk menuju kepada kehidupan yang paripurna. Akan tetapi konsekuensi dari penafsiran hermeneutik ini yaitu terjadinya relativitas dari ajaran yang dikandung kitab suci itu, sehingga tidak mempunyai kepastian makna (*dalalah*) atau keabadian pesan dari ajaran itu. Akibatnya, sesuatu yang sudah menjadi kesepakatan umat pada masa lalu bisa digugat oleh penafsiran yang datang kemudian. Gagasan penafsiran hermeneutik ini menjadi polemik yang cukup marak di Indonesia sepanjang tahun 2000-an ini. Pokok persoalannya, apakah aspek perubahan sosial dapat memengaruhi penafsiran terhadap

[8] Paling sedikit ada tiga macam fenomenologi. *Fenomenologi transendental*, berusaha mencapai pengetahuan tanpa pengandaian, sebagaimana dilakukan oleh E. Husserl. *Fenomenologi hermeneutik*, menekankan sifat linguistik manusia. Teks menjadi objek dari analisis fenomenologis. Fenomenologi ini dikembangkan misalnya oleh Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. *Fenomenologi eksistensial*, menekankan analisis dunia-kehidupan (*life world*), yaitu keseluruhan pengalaman manusia yang dilingkupi oleh lingkungan alamiah, objek buatan manusia dan berbagai peristiwa—realitas kehidupan sehari-hari yang diistilahkan dengan *paramount reality*. Peter L. Berger, *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern* (*A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*), penerjemah J.B. Sudarmanto, (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm. xiv; Mariasusai Dhavamony *Fenomenologi Agama* (*Phenomenology of Religion*) Penerjemah KSA Driyarkara (Yogyakarta: Kanisius, 1995)

pemahaman yang baku dalam sejarah agama.[9]

Pendekatan kelima, dengan menggunakan ilmu sosiologi. Pendekatan sosiologi dilakukan oleh Max Weber (1864-1920) dan Émile Durkheim (1858-1917). Keduanya tertarik kepada agama karena peranan agama membentuk keterpaduan kelompok. Belakangan, pendekatan sosiologi ini diperbarui oleh pendekatan antropologi dengan tokohnya Clifford Geertz yang baru meninggal tahun 2006 yang lalu dan juga Victor Turner yang menekankan bagaimana masyarakat membentuk pandangan mereka tentang dunia (*world view*) dengan melakukan kajian mendalam tentang atraksi laga ayam di Bali sebagai wujud dari penafsiran mendalam tentang kehidupan. Atraksi "laga ayam" sebagai wujud dari permainan mendalam (*deep play*) sebagai sebuah gambaran mikrokosmos pemikiran orang Bali tentang dunia. Bellah menjelaskan bahwa ada tiga utama kajian agama yang dilakukan oleh para sosiolog. *Pertama*, mereka mengkaji agama sebagai suatu persoalan teoretis yang utama dalam upaya memahami tindakan sosial. *Kedua*, mereka menelaah kaitan antara agama dan berbagai wilayah kehidupan sosial lainnya, seperti ekonomi, politik, dan kelas sosial. Dan *terakhir*, mereka mempelajari peran, organisasi, dan gerakan-gerakan keagamaan.[10] Berbagai metode dalam mendekati agama yang dikemukakan di atas pada dasarnya adalah melihat agama sebagai realitas sosial, bukan sebagai tuntutan hidup yang datang dari Tuhan untuk dipedomani oleh umat manusia. Manakala agama dilihat dari sudut agama itu sendiri, maka akan tampak perbedaan yang begitu tajam. Karena dalam agama dinyatakan bahwa agama itu adalah aturan ketuhanan yang mendorong akal pikiran manusia (untuk memikirkan eksistensi dirinya dan hubungannya dengan Tuhan) dengan kebebasan mereka untuk mencapai kebahagiaan

[9] Bandingkan dengan Nafisul Atho' dan Arif Fahruddin. *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

[10] Robert N. Bellah. *Beyond Belief: Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern* (*Beyons Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*), penerjemah Rudy Harisyah Alam, (Jakarta: Paramadina, 2000) hlm. 3.

dunia dan akhirat dan mencakup akidah dan amal.

Secara mendasar dan umum, agama dapat didefinisikan sebagai "*seperangkat aturan dan sistem kehidupan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia gaib khususnya Tuhan, hubungan sesama manusia dan hubungan dengan lingkungannya*." Namun dalam deskripsi yang lebih perinci terdapat perbedaan antar-agama dalam merumuskan hubungan dengan yang gaib itu. Agama-agama primitif melukiskannya sebagai ketakutan yang mendalam terhadap kekuatan yang tidak terjelaskan sehingga memaksa manusia untuk "berdamai" dengan kekuatan itu melalui berbagai persembahan, sesaji, dan sebagainya. Titik berat agama dalam pandangan primitif yaitu ketakutan terhadap kekuatan mahadahsyat.

Sebaliknya pada agama-agama modern, inti hubungan dengan Tuhan ialah keseimbangan antara cemas (*khawf*) dan harap (*thama'an*) sehingga manusia tidak merasa ada batas akhir dari aktivitas membangun hubungan kedekatan dengan Tuhan. Untuk itu, bukan persembahan atau sesaji yang menjadi inti ibadah melainkan keikhlasan, kesungguhan, serta penyadaran terhadap perbuatan yang tidak dalam kerangka mewujudkan manusia paripurna. Tuhan tidak membutuhkan persembahan manusia apalagi bersifat materi, karena Allah SWT sama sekali tidak membutuhkan bantuan makhluk-Nya (*la yahtaju ila syai'in*), sebagaimana dinyatakan Allah dalam firman-Nya: *lan ya-nalal Allaha luhumuha wa la dimauha wa lakin yanaluhu al-takwa minkum*. (Tidak akan sampai kepada Allah daging dan darah hewan sembelihanmu, akan tetapi semata-mata adalah ketakwaanmu, demikianlah Allah memudahkannya kepada kamu agar kamu mengagungkan Allah atas petunjuk yang diberikan kepada kamu dan berilah kabar gembira bagi orang yang berbuat baik.) QS. *Hajj* [22]: 37

Demikian nilai filosofi yang terkandung dalam ajaran Islam, yaitu ajaran berkorban pada hari raya Idul Adha sebagai ajakan kepada manusia agar berpindah dari pola berpikir simbolik kepada pemikiran yang substantif, karena di situlah esensi nilai

keberagamaan (*religiositas*) manusia terhadap Tuhannya.

Komponen agama intinya adalah perintah Tuhan untuk menuju kepada kebahagiaan hidup yang dilandasi oleh takwa, yaitu yang terbebas dari ketergantungan terhadap materi, hanya semata-mata karena Allah. Oleh karena itu, komponen agama tidak mengacu kepada penderitaan tetapi pada upaya membangun sikap optimis terhadap masa depan melalui pendekatan diri kepada-Nya dengan dilandasi oleh perasaan harap dan cemas di atas. Karena hanya dekat dengan Tuhanlah seseorang dapat merasakan makna yang sesungguhnya dari perjalanan kehidupannya. Dengan kedekatan kepada Tuhan, maka segala hal yang membuat pelapisan sosial sifatnya relatif, karena yang menjadi patokan kedekatan itu berpangkal pada hati nurani dan setiap orang berupaya melakukan pendakian menuju kepada titik yang universal sebagai pernyataan pengakuan bertemunya nilai-nilai ilahiah dengan insaniah. Nurani manusia memang pada asalnya selalu cenderung kepada kebenaran (*fitrah*) sebagaimana dinyatakan dalam Al-Quran.[11] Akan tetapi di dalam perjalanan kehidupan manusia sering dihadapkan kepada berbagai godaan yang mengarah pada perbuatan dosa.[12] Ikatan persaudaraan seiman, sebangsa atau sesama umat manusia dapat terbentuk melalui kesamaan iman atau pesan yang sama dari keimanan masing-masing. Ikatan persaudaraan seiman menjadi perekat yang kuat baik dalam lingkup positif maupun negatif.

Rasa persaudaraan umat Islam di Afganistan menjadi semakin kuat setelah mereka berhasil menggalang dukungan umat Islam yang lain, seperti dari Indonesia yang berjuang melawan Uni Soviet maupun Amerika Serikat. Hal ini disebabkan kare-

[11] Lihat QS. *al-A'raaf* [7]: 172

[12] Dengan mengutip Jack Canfield dan Mark Viktor Hansen dalam bukunya *Aladdin Factor*, Ibrahim Elfiky menyebutkan bahwa setiap hari manusia menghadapi 60.000 pikiran dari jumlah itu menurut penelitian Fakultas Kedokteran di San Fransisco, 80 % dari jumlah pikiran, itu bersifat negatif, atau dengan jumlah 48.000 pikiran semua itu turut memengaruhi perasaan perilaku serta penyakit kejiwaan yang mendera jiwa dan raga manusia, Dr. Ibrahim Elfiky, *Terapi Berpikir Positif*, terjemahan Khalifurrahman Fath dan M. Taufik Damas, Zaman, Cetakan III, (Jakarta, 2009), hlm. 4.

na mereka berhasil merumuskan tantangan bahkan ancaman bersama, terlebih lagi manakala ancaman itu berkaitan dengan keyakinan agama. Padahal, mereka datang dari berbagai negeri yang berbeda budayanya. Demikianlah gambaran kuatnya ikatan persaudaraan manusia seiman, dan hal ini berbanding lurus dengan semakin kuatnya tantangan yang mereka hadapi.[13] Persoalan yang paling pelik dalam agama yaitu mencari keseimbangan antara ketentuan Tuhan (determinisme) dengan kebebasan manusia berkehendak dan berbuat (indeterminisme). Paham determinisme akan melahirkan semangat pasrah dalam kehidupan sambil menunggu datangnya ketentuan Tuhan (*al-jabr*), sementara pandangan yang lain berpandangan bahwa ketentuan itu hanya dalam tingkat undang-undang ketuhanan (*sunnatullah*). Hasil akhir dari ketentuan itu tergantung pada kreasi manusia itu sendiri. Persoalan kedudukan perbuatan hamba (*af'al al 'ibad*) menjadi topik utama yang menyebabkan lahirnya ilmu kalam (*teologi Islam*). Menurut Wahiduddin Khan, persoalan yang paling rumit di dalam agama yaitu menjelaskan ketentuan nasib manusia dan peluang bagi manusia untuk berbuat. Hal ini disebabkan karena ayat Al-Qur'an memuat ayat yang berdimensi kebebasan akal pikiran manusia, sementara di sisi lain terdapat pula ayat menegaskan kemahamutlakan kehendak (*iradah*) dan kekuasaan (*qudrah*) Allah.

Kerumitan tentang hal ini juga disebabkan adanya dua versi ayat kitab suci Al-Qur'an yang menegaskan hal tersebut. Bagi generasi belakangan, mereka melihat dua versi itu sebagai hal yang dikotomis, sementara bagi generasi awal memilih mempertemukan dua versi itu untuk saling memperkuat satu sama lain. Bagi generasi awal tidak ada dikotomi. Hal ini tentunya sangat terkait dengan kemampuan mereka, bukan saja memahami aspek ke-

[13] Fenomena kesejarahan pembentukan Indonesia pada awal abad ke-20 ditandai dengan kemampuan para pendiri bangsa (*founding fathers*) Indonesia merumuskan tentang adanya musuh bersama, yaitu kolonialisme yang dalam pandangan agama disebut perbuatan zalim dan perlawanan terhadapnya adalah sebagai kewajiban individu (*fardu 'ain*) dan kewajiban kolektif (*fardu kifayah*).

bahasaan yaitu bahasa Arab sebagai produk budaya masyarakat dan juga firman Tuhan (*kalamullah*) melainkan juga menghayati arti setiap kata yang termaktub dalam Al-Qur'an. Persoalannya kemudian berkembang pada persoalan interpretasi dan cara umat Islam menyikapi terhadap ayat-ayat yang tampak dikotomis. Secara substansi, tidak dimungkinkan terjadi kontradiksi antara suatu ayat dengan ayat yang lain, akan tetapi merupakan bukti kelemahan manusia menangkap pesan-pesan kitab suci sebagai wahyu Allah. Melalui pendekatan *munasabat al-ayat* atau *munasabat as-suwar* "dikotomi" itu dapat diselesaikan.

Selanjutnya, dalam perjalanannya studi tentang agama terbagi dalam tiga wilayah kajian, yaitu sejarah agama, perbandingan agama dan filsafat agama. Sejarah agama membicarakan sejarah kehadiran suatu agama, ajaran pokok, penganjur utama, dan pelanjut dalam memimpin perkembangan agama. Secara sepintas semua agama dapat dikelompokkan kepada dua, yaitu agama *samawi* dan agama *bukan samawi* (*ardhi*).[14] Penggolongan ini yaitu dengan merujuk pada pola kehadiran setiap agama, yaitu penjelasan turunnya setiap agama langsung dengan wahyu Tuhan atau sebagai ajaran spiritual-filsafat yang diyakini oleh penganutnya bersumber dari Tuhan.

Biasanya yang disebut dengan agama *samawi* itu adalah agama-agama yang termasuk dalam rumpun agama Ibrahim (*abrahamic religion*). Kehadiran agama-agama yang masih ada maupun yang telah hilang tentunya tidak muncul di tempat mau-

---

[14] Dilihat dari sudut sumbernya terdapat juga pembagian lain, yaitu agama wahyu dan bukan wahyu, dilihat dari sudut perkembangan populasi penganut ada agama yang disebut mayoritas dan agama minoritas, sementara dari cakupan pengaruhnya agama dapat dikelompokkan menjadi agama dunia (*mondial*) dan agama lokal. Akan tetapi untuk kasus Indonesia, baik agama maupun tradisi menyatu dalam format penyilangan kesuburan budaya (*cross-cultural fertilization*) yang diinspirasi oleh *hemispheric* Islam selanjutnya lihat Nurcholis Madjid, *Indonesia Kita*, Jakarta, Universitas Paramadina, Cetakan III, 2004, hlm. 8-11. Terkait dengan pandangan budaya Raymond Williams dalam buku *The Long Revolution* menyebutkan terdapat tiga kategori budaya: kategori ideal, catatan dokumenter dan sebagai definisi sosial, selanjutnya lihat Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Modern, Dari Postmodernisme Teori Kristis Poskolonialisme hingga Cultural Studies*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006) hlm. 147-148.

pun waktu yang sama. Hal ini disebabkan karena kehadiran masing-masing merupakan jawaban konkret terhadap kebutuhan pegangan spiritual dari setiap manusia, karena manusia merasakan adanya sesuatu yang tidak bisa diterangkan (*mistery*) dalam kehidupan. Tabir gelap ini pada dasarnya tidak untuk dipikirkan, akan tetapi untuk diyakini. Berbagai argumen dikemukakan dalam studi kefilsafatan untuk menerangkan perlunya manusia bertuhan, antara lain kosmologis, ontologisme, teleologis, dan etika, namun tidak mampu memberikan penjelasan yang tuntas tentang perlunya manusia beragama. Argumen yang tuntas hanyalah dengan iman, yaitu percaya kepadanya karena wilayahnya telah memasuki perasaan hati yang terdalam bukan akal pikiran. Sekalipun di muka dijelaskan bahwa pembawaan dasar manusia sebagai makhluk beragama yang memercayai adanya Tuhan, akan tetapi dalam kenyataannya sebagai akibat dari pengaruh berbagai pengalaman di lapangan keyakinan terhadap adanya Tuhan mengalami pergeseran menjadi orang yang menafikan adanya Tuhan. Hal ini tergantung dari bagaimana manusia mendefinisikan yang disebut kebenaran. Sekalipun seorang Nabi atau Rasul telah menyegarkan ingatan manusia kembali untuk memercayai Tuhan Yang Esa, akan tetapi begitu Rasulnya pergi, maka manusia kembali kepada kepercayaan lama. Masa ini disebut dengan era kevakuman (*fatrah*) wahyu.

Untuk itu, maka muncullah seorang tokoh yang membawa ajaran kebenaran yang mengembalikan kehidupan sosial kepada nilai kehidupan yang sesungguhnya. Kedatangan tokoh pembawa kebenaran itu kemudian disebut Nabi dan Rasul. Pribadi mereka menjadi acuan bagi umat di sekitarnya atau bagi generasi sesudahnya. Akan tetapi tentunya mereka datang dengan membawa ajaran yang bertentangan dengan arus utama (*mainstream*) anutan masyarakat. Sebutan pembawa kebenaran menyisakan dua persepsi di kalangan penganut agama, yaitu pembawa agama dan bukan pembuat agama, karena pembuat agama itu ialah Tuhan. Dalam kaitan inilah seorang pembawa agama diberi gelar utusan Allah (*rasulullah*) atau pembawa kabar dari Allah (*nabiyullah*).

Sementara pada agama *ardhi,* maka pengertian pembawa agama itu lebih tepat disebut pembuat agama. Hal ini disebabkan karena tidak jelasnya pola hubungan antara manusia dan Tuhannya. Jadi, sekalipun misalnya pada mulanya agama itu dari Tuhan, akan tetapi karena terjadi keterputusan generasi pelanjut agama maka penganjur yang datang kemudian hanya melihat bahwa ajaran ini buatan dari orang yang dipandang memiliki kesucian (*primus interpares*).

Setiap agama kemudian mengalami persebaran. Cepat atau lambatnya persebaran agama ikut ditentukan oleh bagaimana konsep yang dibawa agama dalam menghadapi kehidupan. Apabila suatu agama kurang memiliki kejelasan hubungan kedekatan agama dengan seluruh pranata kehidupan, maka persebaran agama itu akan mengalami kelambatan bahkan akhirnya muncul pandangan masyarakat yang melihat afinitas agama dengan etnisitas (*religious affinity*) sebagaimana yang dihadapi oleh agama Hindu, Buddha, Shinto, Zarathustra, Konghucu, Tao, dan sebagainya. Sebaliknya, manakala penjelasan agama menegaskan dekatnya agama tersebut dengan kehidupan sehingga terbentuknya berbagai pranata sosial keagamaan, maka biasanya persebaran agama itu terjadi dengan begitu cepat dan hilanglah tumpang-tindih antara agama dengan budaya itu, karena masing-masing penganjur agama berupaya melebarkan wilayah penyiarannya melewati batas-batas etnisitas sebagai kawasan budaya. Fenomena yang muncul dari persebaran agama ini untuk kasus Indonesia, sekalipun Hindu dan Buddha agama yang awal menyebar ke Indonesia, akan tetapi kemudian secara perlahan wilayah persebarannya mengalami kemunduran akibat dari kedatangan para penyiar Islam ke Nusantara. Pada saat awal Asia Tenggara tergabung dalam pola *hemispheric* Islam, pusat-pusat kekuasaan masih terbagi antara yang Islam yaitu di Aceh dengan yang Hindu seperti Majapahit. Akan tetapi pusat-pusat perdagangan di berbagai kota yang berada di pesisir pantai hampir semuanya berada di tangan pedagang Muslim. Di kalangan mereka ada yang berprofesi sebagai saudagar sekaligus sebagai

penguasa. Wilayah kekuasaan tepi pantai yang dikuasai Muslim relatif menjadi wilayah otonom yang kemudian tumbuh berbagai kawasan perdagangan sebagai tempat menginap para pedagang pendatang. Mereka berdiam sementara di penginapan yang disebut pondok (*funduq*), dan kemudian pondok-pondok itu menjadi tempat menginap tetap yang sekarang disebut hotel. Selain kepentingan berdagang, para saudagar tersebut juga menjadi tempat masyarakat belajar dan meminta nasihat keagamaan. Masjid yang semula diperuntukkan sebagai tempat melaksanakan shalat kemudian berkembang menjadi tempat belajar. Perkembangan kemudian menunjukkan masjid berkembang menjadi kawasan tempat mempelajari agama yang kemudian disebut pondok pesantren.[15] Demikianlah perkembangan pranata sosial baru bidang pendidikan yang menjadi ciri khas perkembangan Islam di Nusantara yang terus-menerus berkembang hingga sekarang. Perkembangan di pesisir pantai tidak hanya melahirkan format pendidikan keagamaan, akan tetapi juga berkembang pula suatu kebutuhan baru umat Islam untuk menghadapi penjajah kolonial Belanda. Belanda semula hanya dengan niat untuk berdagang melalui badan VOC, akan tetapi kemudian berupaya menancapkan kukunya untuk menjajah Nusantara. Demikianlah perkembangan Islam menurut Taufik Abdullah, telah melalui tiga tahapan di Nusantara, yaitu *Islam Datang, Islam Berkembang,* dan *Islam Menjadi Kekuatan Politik.*[16] Hal ini disebabkan karena dekatnya konsep ajaran agama ini dengan pranata kehidupan, sehingga disebut bahwa Islam itu perpaduan agama dan negara (*al-islam din wa daulat*). Kondisi inilah akhirnya tidak terhindarkan menjadi polemik yang berkepanjangan di kalangan pemikir Muslim antara yang menempatkan Islam hanya sebagai

[15] Nurcholis Madjid, *Indonesia Kita*, *Op. cit*., hlm. 7-13.

[16] Di antara faktor kesulitan untuk menentukan waktu yang tepat datangnya Islam ke Nusantara, menurut Taufik Abdullah, akibat perbedaan metodologis dalam menetapkan tiga kriteria di atas: *Islam datang*, *Islam Berkembang*, dan *Islam Menjadi Kekuatan*, selanjutnya lihat Taufik Abdullah, Tesis Weber dan Islam di Indonesia" dalam Taufik Abdullah (Ed.), *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi*, (Jakarta: LP3ES), hlm. 1.

semata-mata agama dengan yang berpandangan bahwa Islam itu agama dan sekaligus sebagai model suatu negara. Pokok perdebatannya, apakah agama dipisahkan dari negara atau juga sebaliknya agama terintegrasi kepada negara. Dalam kaitan inilah Islam memiliki sejarah tersendiri.[17] Tidak lebih dari satu abad telah melalui persebaran ketiga benua, yaitu Asia termasuk Asia Tenggara, Afrika, dan sebagian Eropa.

Berkenaan dengan tantangan menghadapi penjajahan di Nusantara, umat Islam sekaligus dihadapkan pada tiga persoalan, yaitu kolonial, kaum aristokrat, dan para pedagang Cina. Inilah alasan yang mendorong K.H. Samanhudi mendirikan Sarikat Dagang Islam (SDI) pada 1905 di Kampung Laweyan Surakarta. Sejarah lahirnya SDI erat kaitannya dengan sejarah kehidupan Nabi Muhammad sebagai figur pedagang yang melambangkan etos kejuangan menyatu dengan semangat untuk mewujudkan kehidupan yang sejahtera yang dilandasi oleh niat ibadah. Tradisi inilah yang menjadi faktor penting adanya peranan para penganjur Islam generasi awal di Nusantara yang bergerak melalui perdagangan

Agama Kristen awalnya tumbuh dan berkembang di Timur Tengah, akan tetapi kemudian tumbuh dan besar di negara-negara Barat. Kedatangan Kristen ke Asia Tenggara khususnya Nusantara berasal dari Barat yang sulit dipisahkan dari sejarah kolonialisme, sekalipun kemudian di kalangan pemuka Kristen juga ada yang muncul sebagai tokoh penggerak melawan penjajahan. Perkembangan Kristen di Nusantara lebih dominan di kawasan bagian timur, yaitu Maluku, Nusa Tenggara Timur, Sulawesi, dan Papua sebagai kawasan yang menjadi dominasi penjajah Portugis. Di Sumatera Kristen juga berkembang di Tanah Batak yang merupakan pusat pengembangan Kristen di bagian barat.

Penganut Agama Hindu lebih menonjol di Bali, Nusa Teng-

[17] Fenomena keragaman dalam melakukan aktualisasi Islam diuraikan dengan baik dalam Riaz Hassan, *Keragaman Iman, Studi Komparatif Masyarakat Muslim*, terjemahan Jajanng Jahroni, Udjang Tholib, Fuad Jabali, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada dan PPIM UIN Jakarta, 2006).

gara Barat, Lampung, dan Sulawesi Tenggara. Bali sebagai pulau yang memiliki suasana khas, yaitu sebagai kawasan wisata yang terkenal sampai ke mancanegara. Sekalipun wilayah umat Hindu relatif lebih kecil dari Kristen, akan tetapi akibat tersohornya Bali sebagai daerah tujuan wisata maka umat yang menganut agama Hindu menjadi cukup dominan selain karena tingkat populasinya juga karena berbagai tradisi yang unik, terus hidup dan berkembang dari waktu ke waktu.

Tidak bisa dielakkan bahwa penyiaran antar-agama sering terjadi tumpang-tindih. Wilayah Aceh dan Sumatera Barat yang Islam diantarai oleh daerah Batak yang menjadi pusat pengembangan Kristen di kawasan barat Indonesia. Demikian juga daerah Malang, Jombang dan Kediri di Jawa Timur yang menjadi kawasan subur bagi perkembangan pondok pesantren akan tetapi kemudian kawasan titik singgung antara wilayah pemukiman Muslim itu terselip kawasan penyaiaran Kristen juga yang bernama Mojowarno. Demikian juga beberapa kawasan lain seperti daerah Minahasa yang Kristen, ternyata terdapat juga pemukiman Muslim yaitu di kawasan Bolaang Mongondow. Kasus yang sama juga terjadi di Papua yang mayoritas penduduknya menganut Kristen, akan tetapi di daerah Fakfak juga terdapat pemukiman Muslim. Format persebaran agama yang demikian, dilihat dari sudut emosional politik dapat disebut dengan politik baji (*block policy*). Namun tentunya hal itu dapat dilihat sebagai cerita masa lalu dalam rangka proses pembentukan bangsa, karena pada kenyataannya, di masyarakat telah berkembang kesadaran baru bahwa tidak mungkin dielakkan terjadinya wilayah persinggungan antara satu agama dengan agama yang lain. Cuma bedanya, apabila pada masa lalu tipe persebaran itu adalah pada ekspansi wilayah namun sekarang terletak pada manusianya. Hal ini menunjukkan bahwa penonjolan satu kawasan yang hanya dihuni oleh kelompok umat tertentu menjadi tidak relevan lagi. Dalam kaitan inilah pentingnya kesadaran untuk memelihara kerukunan beragama dalam kehidupan bangsa yang majemuk.

Penyebaran agama-agama hampir meliputi seantero Nusan-

tara sekalipun, dan berlangsung demikian cepat yang ditandai dengan integrasi antara agama dan budaya. Oleh karena itu, alasan percepatan persebaran berikutnya ditentukan oleh seberapa jauh agama mengakomodasi praktik-praktik kehidupan yang dinyatakan juga sebagai agama. Apabila pemuka agama memberikan pemahaman yang luas tentang agama dan kehidupan dengan menyatakan bahwa seluruh aktivitas kehidupan juga bagian dari pelaksanaan ajaran agama, maka agama akan berkembang dengan sangat cepat. Hal ini dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa setiap manusia beragama selalu akan menghadapi berbagai praktik kehidupan yang tidak tertulis secara tekstual dalam kitab sucinya. Oleh karena itu, maka program utama semua penganjur agama ke Nusantara yaitu memahami lebih dahulu secara tepat kondisi budaya yang hidup dalam masyarakat. Pendekatan melalui substansi ajaran merupakan saat yang paling menentukan masyarakat menerima agama yang baru. Dapat dipahami latar belakang yang mendorong penganjur Islam mulai memperkenalkan Islam kepada masyarakat melalui pendekatan pengayaan kerohanian (*spritual enrichment*) yang lazim disebut tasawuf.

Apabila praktik kehidupan tidak mendapatkan penilaian yag lembah lembut hukum dari agama, maka manusia akan mengalami suasana kehidupan pribadi yang pecah (*split personality*) dengan munculnya berbagai ketegangan batin apabila agama yang baru datang dengan pola serba menyalahkan tradisi yang sudah berkembang turun-temurun. Sebaliknya, manakala agama memberikan pengakuan hukum terhadap tradisi yang berkembang sekaligus mengajak masyarakat untuk melakukan seleksi sendiri (*self cencorship*), maka manusia akan memperoleh pengalaman baru yaitu kelincahan dalam gerak geriknya. Pada saat itulah terjadi perkembangan yang demikian cepat dari agama.

Kedatangan agama pada setiap negeri akan berhadapan dengan tradisi yang telah melembaga pada negeri yang bersangkutan. Kedatangan agama yang baru ada yang memperoleh tempat pada kelompok masyarakat yang baru, tetapi ada juga yang

kemudian hilang begitu saja. Kelangsungan setiap agama pada negeri yang dimasukinya akan sangat tergantung dari sikap para pembawa agama dalam proses mendialogkan agama dengan tradisi. Kedatangan agama baru yang langsung bersikap puritan akan dapat mempertentangkan agama baru dengan agama yang lalu. Manakala agama yang baru lebih kuat dari agama yang lalu maka masyarakat setempat akan kehilangan kebebasan untuk mewujudkan sinergi antara agama baru dan yang lama karena konsep *puritanisme* yang diusung oleh penganjur agama yang baru mengikis jati diri dari masyarakat setempat. Biasanya kekuatan agama yang baru itu didukung oleh ekspedisi yang berciri kemiliteran. Sebaliknya, manakala agama yang lama lebih kuat maka agama yang baru akan hilang karena ditolak oleh masyarakat, atau paling tidak yang terjadi yaitu sinkretisme.

Sebaliknya, dengan pola pendekatan lain dapat juga terjadi proses sosialisasi suatu agama. Pola itu merupakan penyampaian agama secara berangsur-angsur dengan terlebih dahulu memperkenalkan nilai-nilai dasar agama itu, kemudian secara bertahap memasuki ke jenjang unsur ajaran agama yang dipraktikkan dalam kehidupan (*syari'at, ritus, liturgy,* dan sebagainya). Pola penyiaran Islam secara berangsur-angsur (*al tadrij fi da'wah*) merupakan strategi dalam proses internalisasi dan sosialisasi Islam. Demikianlah proses panjang masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia yang sering dilukiskan dengan sebutan *penetration pacifique,* yaitu penyusupan secara damai. Islam yang semula asing karena datang dari Timur Tengah, tetapi kemudian diterima, dihayati, dan dipraktikkan oleh masyarakat sehingga ia menjadi asli (*genuine*) Indonesia dalam persepsi masyarakat. Hal ini disebabkan karena porsi adaptasi yang sangat besar menyusul, kemudian akomodasi dan seleksi dalam porsi yang lebih kecil. Akan tetapi tentunya juga hal tersebut bukannya tidak menimbulkan kesulitan bagi generasi kemudian untuk menyusun periodisasi secara konkret masalah dan berkembangnya suatu agama dalam pandangan masyarakat. Sebagaimana hal ini terjadi dalam polemik penentuan kedatangan Islam di Indonesia.

Demikian juga pengalaman yang terjadi di kalangan para penyiar Kristen. Sekalipun pada mulanya agama Kristen berasal dari dunia Barat yang secara kultural dekat dengan kalangan penjajah, akan tetapi para pengajur Kristen dapat menarik garis pisah antara agama dan semangat kolonialisme.

Menurut Taufik Abdullah,[18] polemik ini terjadi karena tidak jelasnya kerangka teoretisnya, yaitu antara Islam datang, Islam berkembang, dan Islam menjadi kekuatan politik. Islam datang merupakan saat di mana terdapat bukti artefak yang menyatakan adanya manusia yang mulai membawa ciri baru dalam kehidupannya dan biasanya terlukis pada pemakaman mereka. Islam berkembang merupakan bukti sejarah yang menyatakan bahwa komunitas masyarakat penganut agama baru telah terbentuk dan bertempat tinggal di daerah tersebut sesuai dengan bukti peninggalannya. Adapun Islam politik adalah kehadiran kekuatan politik Islam sebagai simbol kekuasaan dalam bentuk kerajaan dan lain sebagainya.

Cabang studi agama berikutnya adalah perbandingan agama yaitu dengan melihat perbandingan uraian pemaknaan terhadap bagian ajaran agama yang memiliki kesamaan antara satu agama dengan yang lain. Perbandingan pemaknaan itu mengacu kepada latar belakang historis-sosiologis terbentuknya suatu ajaran dan bagaimana ia memasuki wilayah pemahaman, penghayatan, serta pengamalan ajaran agama tertentu. Perbandingan agama tidaklah dimaksudkan bagi seorang peneliti untuk mencari ajaran agama yang benar. Karena seseorang yang menekuni perbandingan agama yakni untuk memperoleh pengetahuan sehingga membentuk wawasan yang semakin luas tentang ajaran agama. Pada tahap selanjutnya, perbandingan agama adalah memperkenalkan kepada peneliti tentang segi penampilan ajaran agama yang mendorong terwujudnya integrasi sosial, dan demikian pula bagian penampilan ajaran agama yang menciptakan konflik.

[18] Selengkapnya baca Nor Huda. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

Pada masyarakat yang majemuk perlu diperkenalkan perbandingan agama ini agar perbedaan agama yang dianut tidak menimbulkan trauma konflik, karena hal itu tidak sesuai dengan tujuan kehadiran agama. Perbedaan agama akan kelihatan pada aspek ritual maupun seremonial agama (*eksoteris*), namun keragaman agama akan bertemu pada nilai yang melandasinya (*esoteris*).[19] Tentunya harus diakui bahwa oleh karena adanya perbedaan pada ajaran, maka tentunya juga tujuan yang dihasilkan tidak akan sama karena berbedanya cara untuk mencapai tujuan itu. Studi perbandingan agama pada dasarnya tidaklah mempersoalkan adanya perbedaan dalam agama, karena perbedaan itu bukan sesuatu yang harus dihindari. Yang penting, perbedaan itu disikapi secara proporsional dalam pola hubungan toleransi.

Pemahaman masyarakat tentang perbandingan agama masih simpang siur. Pada 1970-an, di Indonesia terdapat kesan di masyarakat yang menolak studi perbandingan agama disebabkan pandangan mereka yang menganggap bahwa studi perbandingan agama membanding-bandingkan agama guna mencari kebenaran. Prinsip utama untuk memasuki studi perbandingan agama adalah bukan untuk mencari kebenaran melainkan untuk memperluas wawasan pemikiran tentang agama-agama yang salah satu manfaatnya yaitu semakin memperoleh suasana penghayatan terhadap kebenaran ajaran agama yang dianutnya. Akan tetapi memang tidak tertutup kemungkinan, studi perbandingan agama dapat mengarah pada konversi agama, perpindahan agama yang dianutnya. Hal itu tidak bisa diabaikan, namun bukan berarti dibenarkan, karena merupakan bagian dari kebebasan manusia untuk berekspresi.[20] Masyarakat Indonesia ialah masyarakat yang majemuk, oleh karena itu tidak mungkin setiap orang menutup diri untuk tidak berinteraksi dengan orang ber-

---

[19] Uraian tentang eksoteris dan esoteris lihat kata pengantar Huston Smith dalam Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Pusta-ka Firdaus, 1987), hlm. ix-x.

[20] Selengkapnya baca A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998); Abu Ahmadi. *Perbandingan Agama*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1991).

agama lain. Pada ketika itu, tentunya setiap umat beragama memiliki kedalaman makna terhadap ajaran agama yang dianutnya dan pada yang sama menghargai orang lain yang berada pada aliran keagamaan atau agama yang berbeda.

Cabang berikutnya studi agama adalah filsafat agama adalah bentuk upaya pendalaman terhadap agama, yaitu dengan memusatkan studi terhadap nilai-nilai yang terkandung pada setiap agama. Studi tentang hal ini akan mendorong pendalaman yang kuat untuk menangkap pesan-pesan agama dengan memulai mengkaji dengan mengosongkan dirinya dengan doktrin ataupun dogma terhadap agama tertentu. Studi filsafat agama memulai dengan mengambil sikap *aposte-riori,* yaitu bagian dari studi kefilsafatan yang mengosongkan diri terhadap keterkungkungan suatu konsep agama. Tegasnya, melepaskan rasa fanatisme agama. Hal ini dimaksudkan untuk melakukan eksperimen untuk menuju kepada keberagamaan sebagai hasil pencarian individu, bukan karena tradisi ataupun yang berasal dari warisan masa lalu. Hasil pengkajian filosofis ini diharapkan untuk melahirkan keyakinan terhadap agama yang keluar dari pengakuan hati nurani. Demikianlah titik pertemuan antara agama dan intelektualitas. Kasus pertemuan agama dengan intelektualitas hampir terjadi pada semua agama, sekalipun dalam porsi yang tidak sama.

Dalam kehidupan sosial, terdapat paling tidak tiga cara pandang tentang fenomena keberagamaan. *Pertama*, meyakini secara absolut ajaran agama yang dianutnya dan melihat dengan skeptis bahkan mungkin juga dengan rasa kebencian terhadap agama yang dianut saudaranya yang lain. *Kedua*, melihat keberadaan agama hanya sekadar pandangan dari sudut keilmuan. *Ketiga*, dan ini yang penting, meyakini kebenaran absolut ajaran agamanya tetapi juga menikmati suasana kekhusyukan yang dirasakan saudaranya yang lain ketika mengamalkan ajaran agamanya.[21] Akan tetapi di balik itu, sesungguhnya masih ada

[21] Bandingkan dengan, Bett R. Scharf. *Kajian Sosilogi Agama* (*The Sociological Study of Religion*), Penerjemah Machnun Husein, (Yogyakarta: Tiara wacana, 1995), hlm. 18.

pandangan lain terhadap agama, yaitu yang menaruh perasaan skeptis. Dasar pemahaman skeptis terhadap keberadaan agama yaitu dengan melihat banyaknya kasus konflik yang terjadi di masyarakat, bahkan terjadinya perang antarbangsa disebabkan oleh pemahaman agama yang berakibat konflik sosial. Dalam kaitan itulah muncul pandangan skeptis terhadap agama, yaitu dengan menolak mengikatkan diri kepada satu agama tertentu. Manusia dalam pandangan tersebut sebaliknya memilih "agama" kemanusiaan karena sifatnya yang lebih universal. Akan tetapi apabila ditelaah lebih dalam, maka komitmen "agama" kemanusiaan itu dapat menimbulkan konflik yang lebih dalam lagi karena manusia sama sekali tidak memiliki ukuran kebenaran yang objektif. Suatu kebenaran diukur dari pertimbangan subjektif. Tidak dapat dibayangkan manakala umat manusia tidak menyadari perlunya nilai universalitas yang mengikat keberadaan manusia karena yang terjadi justru manusia, bisa memangsa manusia yang lain (*homo homini lupus*) disebabkan karena terjadinya perebutan kepentingan. Adanya agama paling tidak manusia masih memiliki ikatan atau kesepakatan bersama, sekalipun ruang lingkup ikatan masih terbatas pada satu kelompok penganut agama tertentu saja.

C. MENCANDRA PERAN DAN FUNGSI AGAMA

Agama memerankan dua fungsi: *Pertama*, menjelaskan suatu cakrawala pandang tentang dunia yang tidak terjangkau oleh manusia (*beyond*) yang dapat melahirkan deprivasi dan frustrasi yang bermakna. Selain dari itu, agama mengajarkan kesadaran terhadap pandangan dunia (*world view*) yang pada akhirnya melahirkan etos kerja sebagai pengejawantahan balasan ideal yang akan diterima seseorang ketika berada di alam sesudah kebangkitan (*eskathologis*). *Kedua*, agama sebagai sarana ritual yang memungkinkan hubungan manusia dengan hal yang di luar jangkauannya. Hubungan ini tumbuh dari akumulasi dua sikap yang pada dasarnya saling bertentangan, akan tetapi kemudian

larut menjadi satu dalam diri manusia. Dua hal kontradiktif itu merupakan ketakutan dan kerinduan. Bukankah sesuatu yang disebut Mahasempurna itu adalah titik temu dari dua yang saling bertentangan. Hal ini tergambar pada kesempurnaan Allah yang dilukiskan dalam *asmaul husna,* bahwa Allah itu Yang Awal dan Akhir, Yang Zahir dan Batin. Setiap makhluk hanya memiliki gambaran satu dimensi, sementara Allah memiliki sifat *kamalat*.

Dari dua fungsi itu, maka secara lebih perinci dapat dilihat fungsi agama itu sebagai berikut: *Pertama*, agama mendasarkan perhatiannya pada sesuatu yang berada di luar jangkauan manusia yang melibatkan takdir dan kesejahteraan. *Kedua*, agama menawarkan hubungan transendental melalui pemujaan dan ibadat sehingga memberikan dasar emosional bagi perasaan aman. *Ketiga*, agama menyucikan norma-norma dan nila-nilai masyarakat yang telah terbentuk. *Keempat*, berbeda dengan di atas, agama juga dapat memberikan standar nilai dalam penilaian kembali secara kritis norma-norma yang telah melembaga dan kebetulan masyarakat sedang membutuhkannya. *Kelima*, agama melakukan fungsi identitas yang penting.[22] Pemahaman terhadap agama yang telah menukik secara mendalam sehingga melepaskan keterikatan dari simbol-simbol akan mendorong manusia untuk memasuki wilayah baru, yaitu hakikat (*mahiah*). Pada saat itulah manusia saling bertemu pada hakikat yang universal yang lepas dari ikatan lambang-lambang dan masing-masing sibuk dengan mencari jawaban tentang arti dan tujuan hidup. Kesibukan terhadap dua hal ini membuat manusia yang majemuk itu kemudian hidup dalam suasana persaudaraan.

Asumsi dasar teori fungsional yaitu bahwa masyarakat sebagai sistem sosial terintegrasi oleh kesepakatan bersama (*collective consciousness*) yang membentuk fungsional antarbagian sistem dalam keadaan saling ketergantungan (*interdependency*). Dengan demikian kondisi masyarakat pada dasarnya sela-

[22] Bagong Suyanto, "Perkembangan dan Peran Sosiologi", dalam J. Dwi Narwoko, Bagong Suyanto (Ed.). *Sosiologi, Teks Pengantar dan Terapan*, (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2006), hlm. 256.

lu seimbang (*equilibrium*).[23] Adanya keseimbangan itulah yang mendorong terbentuknya integrasi sosial. Pemikiran-pemikiran radikal keagamaan pada generasi awal akan melakukan berbagai penyesuaian dalam perkembangannya, sehingga keradikalan itu dapat berubah menjadi moderat. Sebagai contoh gerakan Muhammadiyah di Indonesia yang lahir di Yogyakarta sebagai bentuk gerakan yang menyuarakan pembaruan dan permurnian dalam perkembangannya kemudian melakukan penyesuaian sehingga berubah menjadi moderat. Hal ini disebabkan karena kesadaran kolektif itu membutuhkan berbagai penyesuaian. Demikian juga Jam'iyah Nahdlatul Ulama yang semula dikesankan oleh pengamat asing sebagai kelompok tradisionalis, akan tetapi juga mereka berhasil melakukan pembaruan pemikiran politik yang moderat sebagai alternatif dari pemikiran radikal politik keagamaan. Demikianlah secara tidak langsung sesungguhnya selalu terjadi proses tawar-menawar dan saling penyesuaian dalam kehidupan bermasyarakat. Paham yang keras dapat berubah menjadi lunak dan lunak dapat menjadi keras seiring dengan respons yang harus diberikan kepada tantangan yang ada untuk menjaga kelangsungan hidup.[24] Apabila diteliti lebih konkret lagi, suatu aliran keagamaan akan berbeda pola hubungan sosialnya antara tempat asal aliran dan wilayah pengembangan yang lain. Hal ini sangat tergantung dari konsep yang telah diuraikan di muka bahwa proses tawar-menawar budaya selalu terjadi.

Kebutuhan terhadap agama dapat diartikan sebagai kebutuhan manusia tergantung kepada kekuatan yang absolut, disebabkan karena kelemahan manusia apabila berhadapan dengan alam. Pada dasarnya manusia itu sendiri tidaklah yakin terhadap kemampuan dirinya, karena dalam fakta sosial banyak kejadian atau peristiwa yang di luar perkiraan manusia itu sendiri. Agama dalam pandangan sosiologi terbatas membicarakan hanya pada realitas agama sebagai fenomena sosial tanpa terta-

[23] *Ibid.*, hlm. 257.

[24] Bandingkan dengan Ishomuddin, *Islam, Dialektika antara Pemahaman Budaya dan Sosial Ekonomi*, (Malang: UMM Press, 1998), hlm. 14-15.

rik untuk membicarakan nilai kesucian yang melandasi agama tertentu. Dengan demikian, kepentingan membicarakan agama terletak pada kenyataan agama yang membentuk subsistem sosial dan mencakup di dalamnya dua hal, yaitu sakral dan profan.[25]

Sakral adalah segala sesuatu yang dipandang sebagai sesuatu adikuasa, merupakan rangkaian dari susunan dan praktik dan menciptakan perasaan kedahsyatan. Sesuatu yang disebut sakral sangat khusus dan tidak dapat dipertanyakan. Sementara yang disebut profan kebalikan dari sakral yaitu segala sesuatu yang dipandang oleh penganutnya secara teratur dan berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan praktis dalam kehidupan.[26] Oleh karena itu, kesakralan merupakan sesuatu yang melekat pada setiap agama, karena dengan demikianlah agama itu membentuk nilai-nilai serta karakternya.

Selain berbicara tentang kesakralan—atau mungkin tepatnya kebenaran yang bersifat sakral—agama juga berbicara tentang aktualisasi agama dalam realitas sosiologis. Atau, mengutip ahli sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, salah satu kebenaran agama yaitu ketika diskursus kebenaran ditarik jauh dari hanya soal objektivitas dan subjektivitas menuju diskursus sejauh mana kebenaran tersebut mencerminkan misi pembebasan pada kaum tertindas yang didasari oleh komitmen emansipatoris dan dialog yang didasari oleh komitmen solidaritas.[27] Atau, bagaimana agama menjalankan fungsi-fungsi integrasinya, politik atau sosial budaya dalam realitas perubahan sosial yang begitu cepat. Pada fungsi-fungsi seperti itulah pembahasan tentang agama akan diuraikan di bab-bab selanjutnya.

---

[25] Diskusi tentang sakral dan profan selalu menjadi objek pembahasan dalam studi agama-agama, lihat misalnya Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatru Pengantar Sosiologi* Agama, (Jakarta: RajaGrafindo Persada) hlm. 9–13.

[26] Christoper Bates Doob *et al.*, *Sociology: An Introduction*, (New York, CBS College Publishing, 1985) hlm. 319.

[27] Gregory Baum. *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999)

Bab 2

MERETAS JALAN KE DUNIA SOSIOLOGI

Seperti telah disinggung pada pendahuluan, buku ini berupaya mengungkapkan dimensi sosiologis dari agama, yaitu: *Pertama*, mengkaji agama sebagai suatu persoalan teoretis yang utama dalam upaya memahami tindakan sosial. *Kedua*, menelaah kaitan antara agama dan berbagai wilayah kehidupan sosial lainnya, seperti ekonomi, politik, dan kelas sosial. *Ketiga*, mempelajari peran, organisasi, dan gerakan-gerakan keagamaan.[1] Sehubungan itu, maka eksplorasi teoretik disiplin sosiologi sebagai basis utama dalam memahami fenomena tersebut patut dikemukakan terlebih dahulu.

A. DEFINISI, PERSPEKTIF, DAN PARADIGMA

Sosiologi berasal dari dua kata, sosial artinya "masyarakat" dan "*logos*" artinya ilmu. Jadi, sosiologi artinya *ilmu tentang masyarakat*. Menurut Christoper Bates Doob, Holt, Rinehart dan Winston,[2] sosiologi adalah ilmu yang mengkaji perilaku so-

[1] Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 3.

[2] Lihat Christoper Bates Doob *et al.*, *Sociology: An Introduction*, (New York: CBS

sial dan perangkat-perangkat sosial yang memengaruhi perilaku manusia (*sociology is the scientific study of human behavior and of the social settings that influence that behavior*). Istilah sosiologi pada mulanya digunakan oleh August Comte, seorang filsuf Perancis pada 1843. Sosiologi pada mulanya merupakan bagian dari tradisi intelektual di Eropa Barat dan Amerika.[3]

Sebagai suatu disiplin keilmuan, sosiologi mempunyai perspektif dan paradigma keilmuan tersendiri. Secara sederhana paradigma di sini diartikan sebagai kacamata atau sudut pandang dalam melihat objek sesuatu yang diamati. Istilah "paradigma" (*paradigm*) pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Kuhn dalam karyanya berjudul *The Structure of Scientific Revolution* (1970). Menurutnya, paradigma adalah satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan suatu teori. Dalam buku itu Kuhn mejelaskan tentang perubahan paradigma dalam ilmu, dan menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma. Bisa jadi, suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori baru yang mengikutinya.[4]

Dalam bidang sosiologi, pandangan ini dikembangkan secara sistematis dan *integrated* oleh George Ritzer dalam buku-

College Publishing, 1985) hlm. 7.

[3] Lihat Philip Robinson, *Perspective on the Sociology of Education: An Introduction*, (London, Boston, and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1981), hlm. 2.

[4] Para ilmuwan sebelum Kuhn memandang bahwa perkembangan ilmu pengetahuan itu bersifat kumulatif. Inti perkembangan ilmu, dengan demikian terletak pada kumulativitas teori yang menumpuk sebagai akibat pengkajian-pengkajian yang dilakukan secara terus-menerus, baik yang memanfaatkan model perkembangan teori secara falsifikasi maupun verifikasi. Model pengembangan teori secara falsifikasi menekankan pada kemungkinan "salahnya" teori karena ada bukti baru yang menolaknya, sementara model verifikasi melihat "kesalahan" teori tidak semata-mata teorinya tetapi kemungkinan metodologinya. Proses perkembangan ilmu mengacu kepada model proses linier, oleh Karl Popper, yaitu: P1—TT—EE—P2. P1 atau paradigma satu menggambarkan kumulasi teori yang sudah mengalami pembakuan, kemudian dilakukan uji teori, melalui serangkaian pengujian lapangan, sehingga diperoleh kenyataan kesalahan atau pembenaran teori kemudian memunculkan paradigma dua yang merupakan khazanah teori baru. Demikian seterusnya. Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2005) hlm. 2-3; Abdul Aziz, *Esai-esai Sosiologi Agama*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2006), hlm. 1.

nya *Sociology: A Multiple Paradigm Science* (1980) yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Dalam buku itu, Ritzer memetakan tiga paradigma besar dalam disiplin sosiologi. Tetapi dari ketiga paradigma itu Ritzer menjelaskan, seperti dikutip Mansour Fakih, bahwa kemenangan satu paradigma atas paradigma lain lebih disebabkan karena para pendukung dari paradigma yang menang itu lebih mengandalkan kekuatan dan penguasaan atas pengikut paradigma yang dikalahkan, bukan karena persoalan benar atau salah dalam struktur dan makna teori itu.[5] Sehingga pada ketiga paradigma itu terdapat kekurangan dan kelemahannya masing-masing.

1. Perspektif Sosiologi

Beberapa perspektif atau pendekatan yang berkembang dalam sosiologi yaitu perspektif interaksionis, fungsionalis, evolusionis, dan konflik.

a. Perspektif Interaksionis

Perspektif ini tidak mengulas teori-teori besar tentang masyarakat, karena istilah "masyarakat", "negara", dan "lembaga masyarakat" menurut perspektif ini bersifat abstrak semata. Adapun yang dapat ditelaah secara langsung hanyalah orang-orang dan interaksinya.

Para ahli interaksi simbolik seperti G. H. Mead (1863-1931) dan C. H. Cooly (1846-1929) memusatkan perhatiannya kepada interaksi antara individu dan kelompok. Mereka menemukan bahwa orang-orang berinteraksi dengan menggunakan simbol-simbol yang mencakup tanda, isyarat, dan yang paling penting melalui kata-kata secara tertulis dan lisan. Suatu kata tidak memiliki makna yang melekat dalam kata itu sendiri, tetapi hanyalah suatu bunyi, dan baru akan memiliki makna bila orang se-

---

[5] Lihat Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Insist Press, 2002), hlm. 20.

pendapat bahwa bunyi tersebut mengandung suatu arti khusus. Dengan demikian, kata-kata “ya”, “tidak”, “pergi”, “datang”, dan ribuan bunyi lainnya merupakan simbol-simbol karena melekatnya suatu arti pada setiap kata tersebut. Meskipun beberapa arti dapat dikomunikasikan tanpa kata-kata sebagaimana diketahui oleh semua yang sedang bercinta, sebagian terbesar dapat dikomunikasikan secara lisan dan tulisan.[6]

Manusia tidak bereaksi terhadap dunia sekitar secara langsung. Mereka bereaksi terhadap makna yang mereka hubungkan dengan benda-benda dan kejadian-kejadian sekitar mereka, seperti lampu lalu lintas, antrian pada loket karcis, pluit seorang polisi, dan isyarat tangan. Seorang sosiolog, W. I. Thomas (1863-1947), mengungkapkan tentang definisi suatu situasi, yang mengutarakan bahwa kita hanya dapat bertindak tepat bila kita telah menetapkan sifat situasinya. Bila seorang laki-laki mendekat dan mengulurkan tangan kanannya, kita mengartikan sebagai suatu salam persahabatan. Bila mendekat dengan tangan mengepal, maka situasinya akan berlainan. Seorang yang keliru mengartikan situasi, umpamanya berusaha lari padahal seharusnya bercumbu atau sebaliknya, akan tampak seperti orang aneh. Akan tetapi dalam kehidupan nyata, kegagalan merumuskan situasi perilaku secara benar dan bereaksi dengan tepat, dapat menimbulkan akibat-akibat yang kurang menyenangkan.

Sebagaimana diungkapkan Berger dan Luckmann dalam buku mereka *Social Construction of Reality* (1966), masyarakat adalah suatu kenyataan *objektif*. Dalam arti, orang, kelompok, dan lembaga-lembaga adalah nyata, terlepas dari pandangan kita terhadap mereka. Akan tetapi, masyarakat juga merupakan *suatu kenyataan subjektif*. Dalam arti, bagi setiap orang, orang dan lembaga-lembaga lain tergantung pada pandangan subjektif orang tersebut. Apakah sebagian besar orang sangat baik atau keji, apakah polisi pelindung atau penindas, apakah perusahaan swasta melayani kepentingan umum atau kepentingan pribadi,

[6] Ishomuddin, *Sosiologi Perspektif Islam*, (Malang: UMM Press, 1997), hlm. 106.

ini persepsi yang mereka bentuk dari pengalaman-pengalaman mereka sendiri, dan persepsi ini merupakan "kenyataan" bagi mereka yang memberikan penilaian tersebut.[7]

Para ahli dalam bidang perspektif interaksi modern, seperti Erving Goffman (1959) dan Herbert Blumer (1962) menekankan bahwa orang tidak menanggapi orang lain secara langsung; sebaliknya, mereka menanggapi orang lain sesuai dengan "bagaimana mereka *membayangkan* orang itu." Dalam perilaku manusia, "kenyataan" bukanlah suatu yang tampak saja seperti trotoar sepanjang jalan; kenyataan dibangun dalam alam pikiran orang-orang pada waktu mereka saling menilai dan menerka perasaan serta gerak hati satu sama lainnya. Apakah seseorang ialah teman atau musuh, atau seorang yang asing, bukanlah karakteristik dari orang tersebut. Baik buruknya dia diukur oleh pandangan tentang dia. Dengan demikian, kita menciptakan kenyataan tentang dia dalam pikiran kita sendiri, dan kemudian kita bereaksi terhadap kenyataan yang telah kita bangun tersebut. Pembentukan kenyataan sosial ini berlangsung berkesinambungan sepanjang orang menetapkan perasaan-perasaan dan keinginan atas orang lain. Dengan demikian, "orang-orang" dengan siapa kita saling berhubungan, dan batas-batas tertentu, adalah makhluk-makhluk bayangan kita. Suatu "pembentukan kenyataan sosial" terjadi bilamana dua kelompok, misalnya buruh dan manajer sampai pada seperangkat penilaian yang dipegang kuat terhadap masing-masing pihak. Dengan cara yang sama, kita mendefinisikan situasi dan menjadi bagian dari kenyataan yang kita tanggapi. Apakah suatu peraturan baru merupakan perlindungan atau suatu tekanan, diukur oleh definisi kita.[8]

Ini tidak berarti bahwa semua kenyataan adalah subjektif, yakni hanya ada dalam pikiran. Ada juga fakta objektif dalam alam semesta. Matahari, bulan dan bintang adalah nyata dan tetap akan "berada di sana", sekalipun tak ada manusia yang meli-

[7] *Ibid.*, hlm. 106-107.
[8] *Ibid.*

hatnya. Manusia adalah nyata, mereka lahir dan mati, mereka melakukan tindakan-tindakan yang mengandung akibat-akibat. Namun suatu fakta tidak dengan sendirinya mempunyai suatu makna. Makna diberikan pada suatu fakta dan tindakan manusia oleh manusia. Perspektif interaksionis simbolis memusatkan perhatiannya pada arti-arti apa yang ditemukan orang pada perilaku orang lain, bagaimana arti ini diturunkan dan bagaimana orang lain menanggapinya. Para ahli perspektif interaksi telah banyak sekali memberi sumbangan terhadap perkembangan kepribadian dan perilaku manusia. Akan tetapi kurang membantu dalam studi terhadap kelompok-kelompok besar dan lembaga-lembaga sosial.[9]

b. Perspektif Fungsionalis

Dalam perspektif ini, suatu masyarakat dilihat sebagai suatu jejaring kelompok yang bekerja sama secara terorganisasi, yang bekerja dalam suatu cara yang agak teratur menurut seperangkat peraturan dan nilai yang dianut oleh sebagian besar masyarakat tersebut. Masyarakat dipandang sebagai suatu sistem yang stabil dengan suatu kecenderungan untuk mempertahankan suatu sistem kerja yang selaras dan seimbang.

Dalam perspektif fungsionalis, dengan Talcott Parsons (1937), Kingsley Davis (1937), dan Robert Merton (1957) sebagai para juru bicara yang terkemuka, setiap kelompok atau lembaga melaksanakan tugas tertentu dan terus-menerus, karena hal itu *fungsional*. Jadi, sekolah mendidik anak-anak, mempersiapkan para pegawai, mengambil tanggung jawab orangtua murid dalam sebagian waktu siang hari, dan sebagainya.[10]

Corak perilaku timbul karena secara fungsional bermanfaat. Di daerah perbatasan Amerika, di mana terdapat beberapa penginapan dan hanya sedikit orang yang mampu menyewanya, tumbuh suatu pola sikap yang penuh keramahtamahan. Keluar-

---

[9] *Ibid.*, hlm. 108.
[10] *Ibid.*

ga-keluarga yang tampak bepergian pada waktu malam, merupakan tamu-tamu yang disambut hangat oleh setiap penduduk. Mereka yang sedang berpergian itu membawa berita-berita pelipur kebosanan, tuan rumah menyediakan makanan dan penginapan. Dengan bertambahnya daerah perbatasan, pola keramahtamahan tidak lagi penting, dan menurun. Jadi, pola-pola perilaku timbul untuk memenuhi kebutuhan dan hilang bila kebutuhan berubah.

Perubahan sosial (*social change*) mengganggu keseimbangan masyarakat yang stabil, namun tidak lama kemudian terjadi keseimbangan baru. Sebagai contoh, dalam sebagian besar sejarah, keluarga-keluarga besar sangat didambakan. Tingkat kematian tinggi dan keluarga besar membantu untuk meyakinkan adanya beberapa yang selamat. Khususnya di Amerika, suatu benua yang sangat luas, yang belum memiliki cukup tenaga kerja untuk melaksanakan pekerjaan, secara fungsional keluarga besar bermanfaat. Keluarga-keluarga itu menyediakan tenaga kerja, persaudaraa dan jaminan masa tua, dan itu merupakan hal yang baik, baik bagi perorangan maupun untuk masyarakat. Kini dengan padatnya penduduk dunia, dengan tingkat kematian yang rendah, keluarga besar tidak lagi merupakan rahmat. Dengan kata lain, keluarga besar menjadi gangguan fungsional dan mengancam kesejahteraan masyarakat. Maka, keseimbangan baru sedang dalam proses di mana, ganti tingkat kematian dan tingkat kelahiran yang tinggi, kita akan mengalami tingkat kematian dan kelahiran yang rendah. Jadi, suatu nilai atau kejadian pada suatu waktu atau tempat dapat menjadi fungsional atau disfungsional pada saat dan tempat berbeda.[11] Bila suatu perubahan sosial tertentu mempromosikan suatu keseimbangan yang serasi, hal tersebut dianggap fungsional; bila perubahan sosial itu mengganggu keseimbangan, hal tersebut merupakan gangguan fungsional; bila perubahan sosial tidak membawa pe-

[11] Selengkapnya tentang perubahan sosial, baca Agus Salim. *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

ngaruh, maka hal tersebut tidak fungsional. Dalam suatu negara demokratis, partai-partai politik adalah fungsional, sedangkan pemboman, pembunuhan, dan terorisme politik adalah gangguan fungsional, dan perubahan-perubahan dalam kamus politik atau perubahan dalam lambang partai adalah tidak fungsional.

Para fungsionalis mengajukan pertanyaan-pertanyaan, misalnya: "Bagaimanakah nilai, praktik, atau lembaga ini membantu untuk memenuhi kebutuhan suatu masyarakat?" Bagaimana hal tersebut bersesuaian dengan praktik serta lembaga masyarakat lainnya?" Apakah perubahan yang diusulkan akan bermanfaat bagi masyarakat?"[12]

c. Perspektif Evolusionis

Perspektif evolusioner adalah perspektif teoretis yang paling awal dalam sosiologi. Didasarkan kepada karya August Comte (1798-1857) dan Herbert Spencer (1820-1903), perspektif ini memberikan keterangan yang memuaskan tentang bagaimana masyarakat manusia berkembang dan tumbuh. Setelah beberapa dasawarsa kurang mendapat perhatian, kini perspektif ini kembali berperan.

Para sosiolog yang memakai perpektif ini mencari pola perubahan dan perkembangan yang muncul dalam masyarakat yang berbeda, untuk mengetahui apakah ada urutan umum yang dapat ditemukan. Mungkin mereka bertanya-tanya apakah paham komunisme Cina akan berkembang sama seperti paham komunisme Rusia yang memperoleh kekuasaan tiga dasawarsa lebih dahulu, atau apakah pengaruh proses industrialisasi terhadap keluarga di negara berkembang akan sama dengan yang ditemui di negara Barat. Perspektif evolusioner merupakan perspektif yang aktif sekalipun bukan merupakan perspektif utama dalam sosiologi.[13]

---

[12] *Op. cit.*, hlm. 109-110.
[13] *Ibid.*

d. Perspektif Konflik

Meskipun berasal dari karya berbagai sarjana, namun perspektif konflik secara luas terutama didasarkan pada karya Karl Marx (1818-1883), yang melihat pertentangan dan eksploitasi kelas sebagai penggerak utama kekuatan dalam sejarah. Setelah untuk waktu yang lama perspektif konflik diabaikan oleh para sosiolog, baru-baru ini perspektif tersebut telah dibangkitkan kembali oleh para sosiolog, seperti C. Wright Mill (1956-1959), Lewis Coser (1956), Aron (1957), Dahrendorf (1959; 1964), Chambliss (1973), dan Collin (1975).

Bilamana para fungsionalis melihat keadaan normal masyarakat sebagai suatu keseimbangan yang mantap, maka para teoretisi konflik melihat masyarakat sebagai berada dalam konflik yang terus-menerus di antara kelompok dan kelas. Sekalipun Marx memusatkan perhatiannya pada pertentangan antarkelas untuk pemilik kekayaan yang produktif, para teoretisi konflik modern berpandangan sedikit lebih sempit. Mereka melihat perjuangan meraih kekuasaan dan penghasilan sebagai suatu proses yang berkesinambungan terkecuali satu hal, di mana orang-orang muncul sebagai penentang—kelas bangsa, kewarganegaraan, dan bahkan jenis kelamin.

Para teoretisi konflik memandang suatu masyarakat terikat bersama karena kekuatan dari kelompok atau kelas yang dominan. Mereka mengklaim bahwa "nilai-nilai bersama" yang dilihat oleh para fungsionalis sebagai suatu ikatan pemersatu tidaklah benar-benar suatu konsensus yang benar, sebaliknya konsensus tersebut ialah ciptaan kelompok atau kelas yang dominan untuk memaksakan nilai-nilai serta peraturan mereka terhadap semua orang. Menurut para teoretisi konflik, para fungsionalis gagal mengajukan pertanyaan "secara fungsional bermanfaat untuk *siapa*." Para teoretisi konflik menuduh para fungsionalis berkecenderungan konservatif, dalam arti para teoretisi konflik berasumsi bahwa "keseimbangan yang serasi" bermanfaat bagi setiap orang sedangkan hal itu menguntungkan beberapa orang

dan merugikan sebagian lainnya. Para teoretisi konflik memandang keseimbangan suatu masyarakat yang serasi sebagai suatu khayalan dari mereka yang tidak berhasil mengetahui bagaimana kelompok yang dominan telah membungkam mereka yang dieksploitasi.

Para teoretisi konflik mengajukan pertanyaan seperti: "Bagaimana pola saat ini timbul dari perebutan antara kelompok-kelompok yang bertentangan, yang masing-masing mencari keuntungan sendiri?" "Bagaimana mereka memanipulasi lembaga-lembaga masyarakat (sekolah, gereja, media massa) untuk melindungi hak istimewa mereka?" "Siapa yang beruntung dan siapa yang menderita dari struktur sosial saat ini?" "Bagaimana masyarakat bisa dibentuk lebih adil dan lebih manusiawi?"[14]

2. Paradigma Sosiologi

Beberapa paradigma atau sudut pandang yang berkembang dalam sosiologi yaitu paradigma fakta sosial, definisi sosial, perilaku sosial, dan integratif.

a. Paradigma Fakta Sosial

Paradigma pertama yaitu *fakta sosial*. Paradigma ini dikembangkan oleh Émile Durkheim, seorang sosiolog "integrasi sosial" asal Perancis, melalui dua karyanya, *The Rules of Sociological Method* (1895) dan *Suicide* (1897). Durkheim mempertegas bahwa pendekatan sosiologinya berseberangan dengan Herbert Spencer, yang menekankan pada "individualisme". Spencer lebih tertarik pada perkembangan evolusi jangka panjang dari masyarakat-masyarakat modern, dan baginya, kunci untuk memahami gejala sosial atau gejala alamiah lainnya yaitu hukum evolusi yang universal. Ada kemiripan pandangan Spencer dengan August Comte, "Bapak Sosiologi" dan pencetus "positivisme" dalam ilmu-ilmu sosial. Keduanya sama-sama ingin menerapkan teori evolusionisme pada alam dan biologi ke dalam

[14] *Ibid.*, hlm. 110-112.

wilayah kajian ilmu-ilmu sosial. Spencer lebih memperhatikan terhadap perubahan struktur sosial dalam masyarakat, dan tidak pada perkembangan intelektual.[15]

Menurut paradigma ini, "fakta sosial" menjadi pusat perhatian penyelidikan dalam sosiologi. Durkheim menyatakan bahwa fakta sosial itu dianggap sebagai barang sesuatu (*thing*) yang berbeda dengan ide. Ia berangkat dari realitas (segala sesuatu) yang menjadi objek penelitian dan penyelidikan dalam studi sosiologi. Titik berangkat dan sifat analisisnya tidak menggunakan pemikiran spekulatif (yang menjadi khas filsafat), tapi untuk memahami realitas maka diperlukan penyusunan data riil di luar pemikiran manusia. Dan, penelitian yang dihasilkannya pun bersifat deskriptif dan hanya berupa pemaparan atas data dan realitas yang terjadi. Fakta sosial terdiri atas dua tipe, yaitu struktur sosial (*social structure*) dan pranata sosial (*social instistution*)[16] atau dalam *bentuk material* yang berupa barang sesuatu yang dapat disimak, ditangkap, dan diobservasi, seperti arsitektur, norma hukum, dan yang lainnya. Dalam *bentuk non-material* merupakan fenomena yang terkandung dalam diri manusia sendiri, hanya muncul dalam kesadaran manusia, seperti kelompok, altruisme, dan egoisme.[17]

Itu berarti setiap tindakan dari kelompok orang selalu memiliki perspektif sosiologis. Orang yang mengamati kegiatan kelompok orang lain masing-masing akan memperoleh refleksi dari kelompok yang diamati tersebut. Suatu perkumpulan remaja yang dengan lincah memainkan alat-alat musiknya akan menimbulkan berbagai respons dari orang yang melihat dan mendengarnya. Orang yang kebetulan berada dalam lingkungan kesibukan bisnis akan memperoleh kenikmatan menyaksikan pertunjukan kesenian tersebut, karena kegiatan tersebut akan

[15] Doyle Paul Johnson. *Teori Sosiologi, Klasik dan Modern*, (Jakarta: Gramedia. 1986) Jilid 1. hlm. 171-2.

[16] George Ritzer, *Sosiologi, Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1985), hlm. 15-42.

[17] Zamroni, *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 24.

membuat dirinya lebih ringan dalam mengikuti kegiatan bisnis tersebut. Seorang petugas keamanan dan ketertiban yang menyaksikan pertunjukan itu akan mulai berpikir apakah perhelatan itu dapat menimbulkan kerusuhan sosial atau tidak, mengingat di tempat lain kerusuhan sebagai akibat dari pertujukan merupakan pemandangan yang biasa.

Suatu kegiatan pendalaman ajaran agama seperti pengajian yang diselenggarakan perkumpulan Majelis Taklim juga dapat menghasilkan perspektif sosiologis. Bagi pengamatan gerakan keagamaan akan memperhatikan apakah dalam kegiatan pendalaman ajaran Islam itu semakin memperkuat semangat persaudaraan sesama Muslim. Apakah kegiatan pengajian tersebut dapat berdampak ganda terhadap peningkatan kualitas kehidupan misalnya dengan pengaruh ekonomi, pendidikan, dan politik. Sekarang, menurut Durkheim, manusia hidup dalam berbagai fakta sosial. Sekalipun pada mulanya keputusan yang diambil setiap orang bersifat sangat pribadi, akan tetapi dampaknya dapat bersifat sosial. Persepsi seseorang tentang kelahiran bayi disebut fakta sosial. Sekalipun ia pada mulanya urusan pribadi, akan tetapi lalu kemudian menjadi fakta sosial yaitu dengan adanya perkembangan angka statistik. Ia mencontohkan ketika pada 1955 kelahiran bayi di Inggris dan Wales yaitu 15 per seribu penduduk, maka hal itu kemudian menjadi 674.000 bayi yang dilahirkan. Demikian kemudian terjadi perkembangan pada tahun-tahun berikutnya yang semuanya menjadi fakta sosial.

Kemudian dari fakta sosial ini berkembang kepada adanya ikatan antara seorang dan orang lain yang disebut *solidaritas sosial*. Pada masyarakat modern, solidaritas sosial itu berubah dari *solidaritas mekanik* kepada *solidaritas organik*. Dalam solidaritas mekanik, maka seseorang perilakunya sangat kuat ditentukan oleh kesadaran kolektif yang berasal dari tradisi dan kepercayaan masyarakat. Pada masyarakat tradisi kesadaran kelompok ini sangat kuat, sehingga kesadaran terhadap *kami* sangat dominan sehingga seseorang yang datang dari kelompok masyarakat tradisi dipandang oleh masyarakat tradisi sebagai

milik mereka secara bersama. Kesadaran kelompok ini masih kuat di daerah perdesaan sebagaimana penelitian yang dilakukan di Kenagarian Batuhampar Sumatera Barat. Ninik mamak (Penghulu) merupakan pucuk pimpinan bagi anak kemenakannya. Ia berperan sebagai kepala pemerintahan sesuai dengan ketentuan *luhak bapanghulu, rantau dibari barajo* karena dalam tradisi Minangkabau *ninik mamak* itu *godang digodangkon* (besar karena ia dipilih menjadi pemimpin).[18] Model kepemimpinan pada masyarakat telah berkembang dalam berbagai format kehidupan masyarakat. Menurut Weber, paling tidak terdapat tiga tipologi kepemimpinan yang berkembang dalam masyarakat, yaitu otoritas tradisional (*traditional authority*), otoritas kharismatik (*charismatic authority*), dan otoritas legal/ rasional (*legal/rational authority*).

Model pertama, kesadaran kolektif terhadap warisan tradisi masa lalu, tidak hanya ada sewaktu mereka berada pada lingkungan masyarakat tradisi akan tetapi juga setelah mereka menjadi masyarakat urban. Kesadaran kolektif ini berakar pada muatan agama dan budaya yang bersifat represif. Sebagai contoh pada masyarakat yang tinggal di kota-kota besar di Indonesia, penduduk yang berasal dari warga keturunan Batak tetap mengidentifikasi dirinya dengan kelompok marga. Demikian pula pada masyarakat Minang tetap mengelompokkan dirinya kepada kampung asli mereka seperti perkumpulan *Sulit Air Sepakat*. Terkadang bukan hanya berhenti pada perkumpulan kemargaan atau kampung halaman, akan tetapi juga pada berbagai upacara tradisi yang tetap dilakukan seperti dalam perhelatan perkawinan sekalipun mereka telah berada di kota besar. Masyarakat yang berasal dari suku Jawa yang tinggal di kota besar semacam Jakarta, menjadi tradisi bagi mereka untuk tetap menyelenggarakan upacara perkawinan sebagaimana yang menjadi kelaziman

[18] Lihat Abdul Aziz al-Bone. "Perubahan Perilaku Keagamaan Komunitas Muslim di Kenagarian Batuhampar, Akabiluru, 50 Kota Sumatera Barat", dalam Abdul Aziz al-Bone dan M. Syatibi, AH. *Dinamika Kehidupan Beragama*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag, 2003), hlm. 7.

di kampung asal mereka. Dan, penyelenggaraan pesta yang bernuansa tradisi itu juga pada dasarnya ikut menentukan lambang status sosial. Dengan demikian, status sosial seseorang tidak hanya ditentukan oleh kedudukan berdasarkan ukuran profesionalitas, tetapi juga kemampuannya melestarikan tradisi leluhur itu. Oleh karena itu, yang juga menjadi pertanyaan apakah mereka dikelompokkan kepada masyarakat tradisi atau modern oleh karena simbol-simbol sosialnya menganut konsep modern akan tetapi perilaku sosialnya terikat kepada tradisi?

Sejalan dengan perubahan kehidupan masyarakat, maka kemudian terjadi pembagian tugas yang kemudian menghasilkan berbagai bentuk bidang pekerjaan khusus yang tidak semua orang dapat memenuhinya. Hal inilah menurut Durkheim, yang kemudian disebut dengan solidaritas organik (*organic solidarity*) dalam bentuk ketergantungan setiap orang terhadap yang dimiliki orang lain, di mana mengisyaratkan bahwa setiap orang (individu) adalah bagian dari representasi kolektif (*collective representation*).[19]

Paradigma fakta sosial memiliki asumsi dasar bahwa terdapat keajekkan dalam dunia kehidupan manusia, di dalam keajekan tersebut terdapat perubahan dalam suatu waktu tertentu, dan tak ada sesuatu fakta yang berdiri sendiri kecuali ada fakta penyebabnya. Ketiga asumsi ini yang kemudian mendasari penggunaan metode penelitian kuantitatif, di mana dalam prosedurnya memungkinkan adanya reduksi berbagai fakta ke dalam variabel-variabel sederhana. Di antara kompleksitas fakta tersebut, dimungkinkan terjadinya reduksi fakta secara simpel ke dalam variabel-variabel penelitian.[20]

Menurut Ritzer, teori-teori yang mendukung paradigma fakta sosial ini adalah: teori fungsionalisme struktural, teori konflik, teori sistem, dan teori sosiologi makro.[21] Teori fungsionalisme

---

[19] Lihat Philip Robinson, *Op. cit.*, hlm. 3.

[20] Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Widya Sarana Utama, 1992).

[21] Lihat *Ibid.*, hlm. 24-35. Susanto berpendapat bahwa kurang tepat jika Rit-

struktural dicetuskan oleh Robert K. Merton, yang menjadikan objek analisis sosiologisnya yaitu peranan sosial, pola-pola institusional, proses sosial, organisasi kelompok, dan pengendalian sosial. Penganut teori ini cenderung melihat pada sumbangan satu sistem atau peristiwa terhadap sistem lain, dan secara ekstrem beranggapan bahwa semua peristiwa atau struktur adalah fungsional bagi suatu masyarakat. Adapun teori konflik, yang tokoh utamanya ialah Ralp Dahrendorf, sebagai kebalikan dari teori pertama, menitikberatkan pada konsep tentang kekuasaan dan wewenang yang tidak merata pada sistem sosial, sehingga bisa menimbulkan konflik. Dan, tugas utama dalam menganalisis konflik yaitu dengan mengidentifikasi berbagai peranan kekuasaan dalam masyarakat.

b. Paradigma Definisi Sosial

Paradigma kedua yaitu *definisi sosial*, yang dikembangkan oleh Max Weber untuk menganalisis tindakan sosial (*social action*). Bagi Weber, pokok persoalan sosiologi yaitu bagaimana memahami tindakan sosial antarhubungan sosial, di mana "tindakan yang penuh arti" itu ditafsirkan untuk sampai pada penjelasan kausal.[22] Untuk mempelajari tindakan sosial, Weber menganjurkan metode analitiknya melalui penafsiran dan pemahaman (*interpretative understanding*), atau menurut terminologinya disebut dengan *verstehen*.[23] Weber menjelaskan

---

zer menempatkan teori konflik ke dalam paradigma fakta sosial yang disandingkan dengan fungsionalisme struktural, karena Karl Marx, sebagai salah satu penggagas teori ini lebih menekankan pada paradigma "aksi sosial-kritis". Dan pada buku itu, Ritzer tidak membahas tentang pemikiran Karl Marx secara utuh tersendiri—kecuali dalam buku teori sosiologinya—dan juga tidak ditaruh pada paradigma yang mana sehingga terkesan kurang jelas. Happy Susanto, "Menggagas Sosiologi Profetik: Sebuah Tinjauan Awal" dalam *Jurnal Pemikiran Islam IIIT*, Vol. 1, No. 2, Juni 2003.

[22] Philip Robinson. *Op. cit.*, hlm. 44.

[23] Apa yang dilakukan melalui kerangka *verstehen* ini? Yaitu melakukan penafsiran bermakna, yang hendak memahami makna subjektif suatu tindakan sosial harus dapat membayangkan dirinya di tempat pelaku untuk dapat ikut menghayati pengalamannya (*put one's self imaginatively in the place of the actor and thus sympathetically to participate in his experience*). Tetapi yang diminta yakni "empati", yaitu kemampuan untuk menempati diri dalam kerangka berpikir orang lain yang perilakunya mau dijelaskan dan situasi serta tujuan-tujuannya mau dilihat menurut

bahwa setiap aksi sosial pada dasarnya dapat dibedakan menjadi empat tipe ideal, yaitu orientasi tujuan (*goal oriented*) dan orientasi nilai (*value oriented*) yang keduanya digolongkan kepada aksi rasional (*rational action*). Karena dua bentuk aksi sosial ini muncul dari pertimbangan panjang akal pikiran, bukan dengan sikap yang reflektif. Sebaliknya dua tipe ideal yang lain: tradisi, yaitu sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan setiap saat dilakukan; dan afektual, yaitu respons yang sifatnya adalah berkenaan dengan perasaan suka atau tidak suka.[24]

Pada setiap masyarakat dapat ditemukan tindakan sosial, apalagi tentunya dikaitkan dengan perkembangan modernisasi. Menurut Hayami dan Kikuchi akibat gelombang modernisasi—komersialisasi, rasionalisasi, tekanan angka pertumbuhan penduduk dan teknologi baru—telah melahirkan sejumlah perubahan penting pada masyarakat perdesaan dan perkotaan. Isolasi geografis, ekonomi, politik, sosial, budaya dan psikologis mulai mengalami perombakan, yaitu mereka yang semula di perdesaan hidup dalam suasana harmonis, lembut, personal, kolektif dan humanistik pelan-pelan berubah menjadi individualistik, serba kontraktual, terpolarisasi, dan sekaligus makin kritis. Lompatan tindakan sosial ini menjadi bahan kajian yang tidak ada habis-habisnya di kalangan ilmuwan, karena ternyata lompatan tindakan sosial ini telah menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat. Tentunya ada juga yang berpendapat bahwa ekses dari perubahan tindakan sosial ini merupakan suatu konsekuensi logis dari harga yang harus dibayarkan sebagai ongkos dari reformasi. Namun betapa pun logisnya, dipandang tetap menjadi persoalan mengingat semakin longgarnya ikatan sosial akan melahirkan suasana ketidaktertiban masyarakat.[25]

Menurut Max Weber, metode yang bisa digunakan untuk

---

perspektif itu. *Op. cit.*,

[24] *Ibid.*, hlm. 12.

[25] Lihat Bagong Suyanto. "Perkembangan dan Peran Sosiologi" dalam J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto (Ed.). *Sosiologi, Teks Pengantar, dan Terapan* (Jakarta, Kencana Prenadamedia Group, 2006), hlm. 9.

memahami arti subjektif tindakan sosial seseorang yaitu dengan *verstehen,* yaitu kemampuan untuk berempati atau menempatkan diri dalam kerangka berpikir orang lain yang perilakunya mau dijelaskan serta situasi dan tujuan-tujuannya mau dilihat menurut perspektif itu.[26] Tindakan sosial yang memengaruhi? sistem dan struktur sosial masyarakat dapat diklasifikasi menjadi empat hal. *Pertama,* rasionalitas instrumental, yaitu suatu tindakan yang dilakukan dengan pertimbangan dan pilihan sadar dengan tujuan tindakan itu disertai ketersediaan alat untuk mencapainya. Seorang PNS yang secara sadar memaksakan diri untuk menempuh pendidikan program S-3, dilakukannya secara sadar karena ia berpandangan bahwa kariernya sebagai PNS hanya akan memperoleh promosi manakala ia memiliki nilai tambah dalam bidang akademis. Untuk itu, maka semua persiapan dilakukan termasuk pengaturan belanja rumah tangga untuk dibagi dengan kebutuhan biaya pendidikan. Tindakan sosial menurut Weber dapat dibagi menjadi dua, yaitu yang berorientasi tujuan (*goal oriented*) dan berorientasi nilai (*value oriented*).[27]

Kedua, rasionalitas yang berorientasi nilai. Seorang agamawan dengan sadar menetapkan niatnya untuk melaksanakan ibadah haji dengan mengorbankan biaya yang demikian besar dan juga waktu yang lama. Hal ini disebut dengan rasionalitas berorientasi nilai, karena nilai dari tujuan akhir itu yang membuat dia merelakan tertundanya kenikmatan sementara guna meraih kenikmatan yang abadi. Kerangka berpikir yang demikianlah yang dapat menjelaskan motivasi yang begitu kuat pada sebagian masyarakat Muslim untuk menunaikan ibadah haji, sungguhpun harus rela dengan diimbangi dengan pengorbanan yang tinggi.

---

[26] Lihat *Ibid.*, hlm. 18; dalam pandangan Weber, *verstehen* adalah sumbangan penting sosiologi karena dengan *verstehen* dapat menolong untuk “manusiakan” lapangan, penekanan terhadap fakta tentang perasaan dan motif setiap orang dan tidak hanya perilaku mereka yang perlu dipelajari, karena dengan prinsip *verstehen* dapat dipandang sebagai usaha untuk mengikat hubungan antara perasaan dan pikiran individu dengan tindakan-tindakannya. Selanjutnya lihat Christoper Bates Doob. *Op. cit.*, hlm. 12.

[27] Lihat Philip Robinson, *Op. cit.*, hlm. 12.

Ketiga, tindakan tradisional, yaitu suatu tindakan yang diwarisi secara turun-temurun sejak dari leluhurnya. Seseorang yang sudah menjadi masyarakat urban juga dapat melakukan tindakan sosial tradisional ini karena semata-mata untuk meneguhkan komitmen dengan kebanggaan masa lalu sekalipun ia sendiri tidak memahami arti peristiwa itu. Berbagai upacara perkawinan yang dilakukan orang-orang di kota besar dengan merujuk kepada mitos masa lalu. Hal ini dipandang sebagai kepuasan tersendiri. Apalagi yang dipestakan itu ialah anak pertama dan laki-laki. Tradisi *margondang* dengan mengharuskan semua orang yang ada di perhelatan itu harus menyampaikan wejangannya, sekalipun yang dibicarakan itu hal yang sama juga dan berlangsung selama tiga hari berturut-turut pada masyarakat Batak yang tinggal di kota besar, merupakan contoh yang baik tentang komitmen terhadap masa lalu itu. Keluarga tersebut yang ketika ditanya biasanya akan menjawab bahwa hal itu hanya sekadar menuruti anjuran dan kebiasaan orangtua mereka.

Keempat, tindakan efektif. Tindakan ini didominasi perasaan atau emosi tanpa refleksi intelektual atau perencanaan sadar. Tindakan ini sifatnya spontan tanpa perencanaan, tidak rasional dan merupakan ekspresi emosional dari individu. Sikap sebagian masyarakat ketika melepas orang yang meninggal atau melepas seseorang gadis yang akan menikah dan akan dibawa ke rumah pengantin laki-laki diiringi dengan isak tangis. Menurut Weber, untuk mengerti berbagai tindakan sosial tersebut mestilah berempati pada peranan orang lain tersebut.[28]

Paradigma ini dimasuki oleh tiga teori, yaitu teori aksi (dari Weber sendiri), teori fenomenologis yang dikembangkan oleh Alfred Schutz, dan teori interaksionalisme simbolis yang tokoh populernya ialah G. H. Mead.

c. Paradigma Perilaku Sosial

Paradigma yang terakhir yaitu *perilaku sosial.* Paradigma

---

[28] *Ibid.*, hlm. 19.

ini dikembangkan oleh B. F. Skinner dengan meminjam pendekatan behaviorisme dari ilmu psikologi. Ia sangat kecewa dengan dua paradigma sebelumnya karena dinilai tidak ilmiah, dan dianggap bernuansa mistis. Paradigma fakta sosial dianggap mengandung ide tradisional, khususnya mengenai nilai-nilai sosial. Adapun paradigma definisi sosial, dianggap melebihkan peran kesadaran yang tak *observable*, sedangkan perbedaan lebih lanjut antara paradigma fakta sosial dan behaviorisme ialah terletak pada sumber pengendalian tingkah laku sosial. Paradigma behaviorisme menganggap bahwa pengendalian perilaku adalah lingkungan, sedangkan paradigma fakta sosial menekankan pada nilai-nilai sosial.

Adapun perbedaan lebih lanjut dengan paradigma de-finisi sosial yaitu pada unsur kesadaran manusia. Dalam konteks ini, konsep behavioralisme ialah perilaku yang bersifat mekanis, yakni begitu ada rangsangan maka akan timbul respons. Adapun paradigma definisi sosial, beranjak dari konsep tindakan, yaitu adanya poros kesadaran sebagai filter antara stimulus dan respons. Menurutnya, objek studi yang konkret-realistik itu adalah perilaku manusia yang tampak serta kemungkinan perulangannya (*behavioral of man and contingencies of reinforcement*). Skinner juga berusaha menghilangkan konsep volunterisme Parsons dari dalam ilmu sosial, khususnya sosiologi. Yang tergabung dalam paradigma ini yaitu teori *behavioral sociology* dan teori *exchange*.

Teori perilaku sosial menitikberatkan pada hubungan antara tingkah laku aktor dan tingkah laku lingkungan. Konsep dasarnya yaitu adanya *reinforcement* yang dapat diartikan sebagai ganjaran. Konsep ini juga berkaitan dengan konsep lain, yaitu *reward and punishment*, yakni pahala dan siksa. Jika suatu perbuatan menghasilkan ganjaran yang menyenangkan, maka perbuatan itu akan diulang-ulang; dan jika perbuatan itu mendatangkan siksa yang menyakitkan, maka pekerjaan itu tak akan lagi diulanginya.

Teori pertukaran dikembangkan oleh George Homan. Ada

beberapa asumsi yang dipakai untuk menjelaskan gejala-gejala perilaku manusia oleh teori ini, yaitu:

a) Manusia pada dasarnya tidak mencari keuntungan maksimum, tetapi mereka senantiasa ingin mendapatkan keuntungan dari adanya interaksi yang mereka lakukan dengan manusia lainnya.
b) Manusia tidak bertindak rasional sepenuhnya, tetapi dalam setiap hubungan dengan manusia lain mereka akan selalu berpikir untung rugi.
c) Manusia tidak memiliki informasi yang mencakup semua hal sebagai dasar untuk mengembangkan alternatif, tetapi mereka ini paling tidak memiliki informasi meski terbatas yang bisa untuk mengembangkan alternatif guna memperhitungkan untung rugi tersebut.
d) Manusia senantiasa berada pada serba keterbatasan, tetapi mereka tetap berkompetisi untuk mendapatkan keuntungan dalam transaksi dengan manusia lain.
e) Meski manusia senantiasa berusaha mendapatkan keuntungan dari hasil interaksi dengan manusia lain, tetapi manusia dibatasi oleh sumber-sumber yang tersedia.
f) Manusia berusaha memperoleh hasil dalam wujud material, tetapi mereka juga akan melibatkan dan menghasilkan sesuatu yang bersifat nonmaterial, misalnya emosi, perasaan suka, dan sentimen.

Melalui preposisi ini, perilaku manusia dapat dijelaskan berdasarkan argumentasi bahwa tidak ada sesuatu yang gratis di dunia ini, namun selalu saja ada hal-hal yang mendasarinya dan salah satu di antaranya sebagaimana disebutkan di atas, yaitu kemanfaatan sesuatu itu bagi diri si pelaku.

d. Paradigma Integratif

Dari ketiga paradigma di atas, Ritzer mengusulkan suatu paradigma integratif yang menggabungkan kesemua paradigma di atas, yang kemudian disebut dengan istilah "Multiparadigma"

(*multi-paradigm*). Ritzer mengingatkan bahwa penggunaan paradigma fakta sosial akan memusatkan perhatian pada makro masyarakat, dan metode yang dipakai adalah interview/kuesioner dalam penelitiannya. Adapun dalam paradigma definisi sosial lebih memusatkan perhatiannya kepada aksi dan interaksi sosial yang "ditelurkan" melalui proses berpikir, dan metodenya menggunakan model observasi dalam penelitian sosial. Dan, jika paradigmanya yakni perilaku sosial, maka perhatiannya dicurahkan pada "tingkah laku dan perulangan tingkah laku," dan metode yang dipakai lebih menyukai model eksperimen. Ritzer kemudian menawarkan suatu eksemplar paradigma yang terpadu, yang kuncinya ialah "tingkatan realitas sosial", yaitu makro-objektif, makrosubjektif, mikro-objektif, dan mikrosubjektif.

Berbeda dengan Ritzer, Ilyas Ba-Yunus dan Farid Ahmad dalam *Islamic Sociology: An Introduction* membagi paradigma sosiologi ke dalam tiga bagian juga, yaitu: paradigma struktural-fungsional, paradigma konflik, dan interaksionisme simbolik.[29] *Paradigma pertama* digagas oleh para sosiolog Eropa seperti Max Weber, Émile Durkheim, Vilfredo Pareto, dan beberapa antropolog sosial Inggris, namun yang pertama mengemukakan rumusan sistematis mengenai teori ini ialah Talcott Parsons dari Harvard. Teori ini kemudian dikembangkan oleh para mahasiswa Parsons dan para murid mahasiswa tersebut, terutama di Amerika. Pendekatan ini tidaklah khas sosiologi. Sesungguhnya argumen pokoknya dipinjam dari biologi.

Paradigma ini didasarkan pada dua asumsi dasar: (1) masyarakat terbentuk atas substruktur-substruktur yang dalam fungsi mereka masing-masing saling bergantungan, sehingga perubahan-perubahan yang terjadi dalam fungsi satu substruktur dengan sendirinya akan tercermin pada perubahan-perubahan yang terjadi dalam substruktur-substruktur lainnya; dan (2) setiap substruktur yang telah mantap—betapa pun rawannya

[29] Ilyas Ba-Yunus dan Farid Ahmad, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*, (Jakarta: Mizan, 1988), hlm. 20-27.

ia tampak dari luar—berfungsi sebagai penopang aktivitas-aktivitas atau substruktur-substruktur lainnya dalam suatu sistem sosial. Contoh-contoh substruktur ini dalam masyarakat adalah keluarga, perekonomian, politik, agama, pendidikan, rekreasi, hukum, dan pranata-pranata mapan lainnya. Setiap substruktur dianggap dilestarikan oleh peranan-peranan yang dimainkan oleh orang-orang dalam status mereka masing-masing di dalam substruktur-substruktur ini. Akhirnya, peranan-peranan ini tidak dapat dimanfaatkan, kecuali dengan memahami aturan-aturan yang tercipta berkat konsensus-umum masyarakat. Inilah sebabnya, mengapa pendekatan ini juga dikenal dengan nama *model konsensus*; dengan cara ini masyarakat dipandang bekerja sama, bersepakat, dan saling menyumbangkan sesuatu untuk menciptakan aturan-aturan, sehingga masyarakat tersebut memiliki struktur suatu sistem yang terus-menerus aktif (*ongoing system*).

Teori ini ternyata tidak luput dari kritik, karena dianggap mengabaikan peranan konflik, ketidaksepakatan, perselisihan, dan evolusi dalam menganalisis masyarakat. Pendekatan ini dianggap juga mendukung *status-quo* (apa yang sudah ada itu adalah baik), dan orang kemudian menduga bahwa teori ini membenarkan dan memajukan struktur kapitalistis demokrasi Barat pada umumnya, dan demokrasi Amerika pada khususnya. Sesungguhnya, menurut Ba-Yunus dan Ahmad, pendekatan ini mempersamakan modernisasi dengan westernisasi (pembaratan), dengan mengesankan bahwa pranata-pranata keindustrian tidak dapat dikembangkan dan dilestarikan, kalau tidak segera dibangun pranata-pranata yang menjadi ciri khas masyarakat-masyarakat Barat, yaitu materialisme, sekularisme, demokrasi, persaingan bebas, dan pengabdian kepada tuntutan diri.

Paradigma kedua, pendekatan yang dikembangkan oleh Karl Marx (1818-1883). Paradigma ini didasarkan pada dua asumsi, yaitu: (1) kegiatan ekonomi sebagai faktor penentu utama semua kegiatan masyarakat; dan (2) melihat masyarakat manusia dari sudut konflik di sepanjang sejarahnya. Marx, dalam

materialisme historisnya memasukkan determinisme ekonomi sebagai basis struktur yang dalam proses relasi sosial dalam tubuh masyarakat akan menimbulkan konflik antara kelas atas dan kelas bawah.

Kedua paradigma di atas, kritik Ba-Yunus dan Ahmad, mempunyai kelemahan, yaitu tidak dapat mampu menjelaskan tentang sifat interaksi antara dua orang atau lebih dalam situasi-situasi terbatas. Keduanya mengesampingkan pengambilan keputusan dan rasionalitas manusia, seolah-olah manusia hanyalah bola biliar yang disodok ke sana ke mari oleh kekuatan-kekuatan yang berada di luar kontrolnya. Agaknya sosiologi tidak akan lengkap, kalau tidak ada pendekatan yang melihat dari dekat interaksi manusia yang merupakan landasan masyarakat manusia. Karena, tidak pelak lagi bahwa manusia, disadari atau tidak, kerap menciptakan proses-proses berskala besar yang memaksanya menuju ke arah-arah tertentu. Tetapi, bagaimana bisa sosiologi tak memedulikan kehadiran individu yang merasakan proses-proses ini, memberi proses-proses itu makna, menolak atau memutuskan untuk mengikuti proses-proses itu?

Paradigma ketiga, yang merupakan jawaban terhadap kelemahan dua paradigma sebelumnya, berakar dari rasionalismenya John Locke dan epistemologi idealisme Kant. Namun ia muncul sebagai bidang tersendiri dalam sosiologi, sebagai akibat dari sumbangan-sumbangan John Horton Cooley dari Universitas Michigan, Robert Park, William I. Thomas dan, yang terpenting George Herbert Mead, yang ketiganya dari Universitas Chicago.[30] Asumsi dari paradigma ini yaitu bahwa manusia dipandang mempelajari situasi-situasi yang bisa serasi atau bisa pula penuh penyimpangan, mempelajari situasi transaksi-transaksi politis dan ekonomis, situasi di dalam dan di luar keluarga, situasi-situasi organisasi formal dan informal, dan seterusnya. Atas dasar proses belajar inilah, individu dipandang mendefi-

---

[30] Penjelasan perinci baca, K.J. Veeger, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1993) hlm. 221-230.

nisikan atau menafsirkan lebih lanjut situasi-situasi yang melingkungi diri mereka, secara langsung ataupun tak langsung, secara fisik ataupun psikologis. Berdasarkan definisi-definisi ini, mereka mengembangkan rasionalisasi agar dapat membuat keputusan untuk bertindak atau tidak bertindak dengan suatu cara tertentu.

Ketiga paradigma di atas memang menjadi dominan dalam kajian sosiologi. Tetapi untuk mempermudah pilihan terhadap pendekatan yang utama, maka di sini akan dibahas analisis Habermas[31] dalam membagi paradigma ilmu-ilmu sosial, termasuk juga kategori sosiologis. *Pertama*, paradigma instrumental. Dalam paradigma "instrumental" ini, pengetahuan lebih dimaksudkan untuk menaklukkan dan mendominasi objeknya. Paradigma ini sesungguhnya ialah paradigma positivisme, atau dekat dengan paradigma fungsional. Positivisme adalah aliran filsafat dalam ilmu sosial yang mengambil cara kerja ilmu alam dalam menguasai benda, dengan kepercayaan pada universalisme dan generalisasi. Untuk itulah, positivisme mensyaratkan pemisahan fakta dengan nilai (*value*) agar didapati suatu pemahaman yang objektif atas realitas sosial.

Kedua, paradigma intepretatif. Dasar dalam paradigma ini yakni fenomenologi dan hermeneutik, yaitu tradisi filsafat yang lebih menekankan pada minat yang besar untuk memahami. Semboyannya, "Biarkan fakta berbicara atas nama dirinya sendiri." Yang ingin dicapai hanya memahami secara sungguh-sungguh, tapi tidak sampai pada upaya untuk melakukan pembebasan. Prinsipnya tetap bebas nilai, walaupun kelompok paradigma ini kontra dengan positivisme. *Ketiga*, paradigma kritik. Paradigma ini lebih dipahami sebagai proses katalisasi untuk membebaskan manusia dari segenap ketidakadilan. Prinsipnya sudah tidak lagi bebas nilai, dan melihat realitas sosial menurut perspektif kesejarahan (historisitas). Paradigma ini menempatkan rakyat atau manusia sebagai subjek utama yang perlu dicermati

[31] Mansour Faqih, *Op. cit.*, hlm. 23-29.

dan diperjuangkan. Positivisme telah menyebabkan determinisme dan dominasi irasional dalam masyarakat modern. Kelompok dalam paradigma ini biasanya diwakili oleh kalangan *critical theory* mazhab Frankfurt.

Beberapa paradigma di atas memiliki kelemahan dan kelebihan tersendiri. Mengikuti pemikiran Ritzer yang menyatakan bahwa sosiologi itu adalah ilmu pengetahuan berparadigma ganda, maka sosiologi profetik, seperti yang pernah diklaim oleh Kuntowijoyo, menghubungkan perbedaan pada masing-masing paradigma tersebut. Paradigma yang diwakili oleh Émile Durkheim ternyata memiliki kelemahan, karena fakta yang obyektif menjadi sangat rancu ketika nilai begitu dikesampingkan. Kerja penelitian sosial hanya bersifat deskriptif, sehingga hal demikian menimbulkan kemandulan dalam teoretisasi ilmu sosial. Pendekatan yang diwakili oleh Weber dengan *verstehen*-nya ternyata masih menganggap fakta dan realitas sosial hanya sesuatu yang cukup dipahami, tapi tidak perlu ada upaya kritis untuk melihat bagaimana fakta dan realitas itu memiliki sejarah yang mesti dikritisi. Paradigma kritik diyakini akan lebih bisa berkesesuaian dengan pendekatan profetika dalam kajian sosiologi karena melihat masyarakat secara kritis dan perlu adanya keterlibatan aktif sosiolog dalam proses perubahan sosial.[32]

Dengan prinsip "multiparadigma" itulah, sosiologi profetik berkeinginan mencari kelebihan dari masing-masing paradigma, karena tidak mungkin di tengah persoalan yang sangat kompleks ini hanya berlandaskan pada satu teori atau satu paradigma saja. Kelebihan yang dimiliki pada paradigma fakta sosial, yang sangat terpengaruh oleh positivisme, terletak pada netralitas dan objektivitas. Tetapi, kelemahannya tidak bisa melihat pada sisi historitas objek kajian. Untuk itulah paradigma definisi sosial, atau yang bisa kita sebut sebagai paradigma intepretatif, bisa diadopsi sebagai suatu paradigma ilmu untuk memahami kenyataan sosial. Proses memahami itu perlu memasukkan pendekatan

[32] Happy Susanto, *Loc. cit.*

hermeneutik dan fenomenologi agar realitas bisa didekati secara lebih mendalam. Dan, barulah kemudian masuk pada pendekatan kritis untuk memahami dinamika masyarakat. Dan sosiologi pun tidak berhenti hanya sekadar sebagai ilmu deskriptif, tapi juga mampu melakukan perubahan sosial secara positif.

Akhirnya tidak lagi hanya berpatokan pada pengetahuan yang bebas nilai, tapi nilai menjadi bagian *inherent* dalam pengamatan sosial. Sosiologi profetik, menurut Susanto,[33] sangat dekat dengan pendekatan ilmu sosial kritis, tapi hanya saja dalam sosiologi profetik "realitas kenabian" sebagai kerangka kerja ilmiah dipakai untuk memahami masyarakat. Sosiologi profetik juga tidak mengabaikan pentingnya analisis kultural yang menjadi bagian penting dalam realitas sosial.

B. MATERI KAJIAN SOSIOLOGI: SEBUAH EKSPLORASI TEORETIK

Sentral kajian sosiologi pada hakikatnya adalah memahami dan menjelaskan dinamika internal dan eksternal, baik yang bersifat fisik maupun psikis, yang memengaruhi interaksi antarindividu dan kelompok dalam masyarakat. Masyarakat, sebagaimana dapat dipahami dari berbagai pandangan para sosiolog terhadap istilah itu, komunitas yang *unique* sekaligus kompleks. Para sosiolog menjelaskan berdasarkan paradigmanya masing-masing tentang apa yang dimaksud masyarakat itu. Émile Durkheim misalnya, memandang masyarakat sebagai sistem dinamis dan landasan berpijak bagi kehidupan moral. Oleh karena itu, sistem sosial dianggap sistem ideal nilai, mengaitkan hierarki nilai-nilai sosial, sehingga masyarakat bukan saja matriks

[33] Sosiologi profetik atau ilmu-ilmu sosial profetik, yaitu disiplin yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itulah ilmu sosial profetik tidak sekadar mengubah demi perubahan, tapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Dalam pengertian ini maka ilmu sosial profetik secara sengaja memuat kandungan nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakatnya. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 91.

struktural; bentuk statis tindakan, melainkan juga melaksanakan pengaruh dinamis-normatif terhadap setiap tahap perkembangannya.

Bagi Talcott Parsons, masyarakat dapat ditinjau sebagai suatu sistem sosial, yaitu suatu sistem tindakan (sistem perilaku manusia yang bermotivasi, bukan sistem pola-pola budaya). Oleh karena itu, unit sistem sosial yakni pelaku, struktur sosial merupakan suatu sistem hubungan berpola para pelaku dalam kapasitasnya memainkan peranan-peranan sosial.

Menurut Parsons, proses keberlangsungan tiap-tiap sistem sosial bergantung pada empat imperatif atau masalah yang harus ditanggulanginya secara memadai, supaya keseimbangan atau keberadaan sistem itu terjamin, yaitu: (1) adaptasi; (2) kemungkinan mencapai tujuannya; (3) integrasi anggota-anggotanya; dan (4) kemampuan mempertahankan identitasnya terhadap kegoncangan dan ketegangan yang timbul dari dalam.

Ralf Dahrendorf merumuskan masyarakat sebagai struktur sosial yang mengalami dinamika atau perubahan struktur, sehingga sistem sosial yang bersangkutan menggantikan semua relasi struktural yang penting semua pranata dan nilai-nilainya yang mendasar. Oleh karena itu, masyarakat selalu mengalami dialektika stabilitas dan perubahan, integrasi dan konflik, fungsi dan daya motivasi, konsensus dan paksaan.

Max Weber menempatkan konsep 'tindakan sosial' sosial untuk memahami masyarakat. Bagi Weber, ciri-ciri yang khas dari hubungan sosial yaitu hubungan tersebut bermakna bagi mereka yang mengambil bagian di dalamnya, dan hubungan sosial tersebut memiliki tiga bentuk, yaitu konflik atau perjuangan, komunitas, dan kerja sama.[34]

Meskipun demikian, istilah 'masyarakat' (*society*) oleh para sosiolog tidak dirumuskan secara tegas, sehingga ciri-ciri atau ruang lingkup tertentu tidak dapat dijadikan pijakan untuk

[34] Aan Jaelani. *Masyarakat Islam dalam Pandangan al-Mawardi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006) hlm. 24.

mengadakan analisis secara ilmiah, apalagi dipengaruhi oleh filsafat yang dianut seorang tokoh. Karena sosiologi merupakan ilmu yang muncul akibat pemikiran seseorang yang mengamati dan meneliti kehidupan masyarakat tertentu, sehingga istilah 'masyarakat' yang dirumuskan berdasarkan situasi dan kondisi empiriknya maka secara luas disinonimkan dengan istilah 'negara' (*state*) bahkan istilah 'peradaban' (*civilization*).[35]

Kajian tentang masyarakat dapat ditinjau berdasarkan kerangka pemikiran sosiologi yang mengonsepsikan bahwa pergaulan hidup yang wadahnya masyarakat berintikan pada interaksi sosial sebagai hubungan timbal balik antarmanusia dan kehidupan masyarakatnya, yang merupakan segi dinamis masyarakat yang berbentuk proses sosial. Dari proses ini timbul struktur sosial sebagai segi statis masyarakat, antara lain kelompok-kelompok sosial, kebudayaan, lembaga sosial, stratifikasi sosial, dan kekuasaan dan wewenang. Adapun dari segi mentalitas akan terwujud sistem nilai, pola berpikir, sikap, pola tingkah laku, dan sistem kaidah atau norma-norma.[36]

Masyarakat sebagai bentuk kehidupan bersama mempunyai ciri-ciri pokok, sebagaimana diperinci Anderson dan Parker, yaitu: (1) adanya sejumlah orang; (2) menempati wilayah geografis tertentu; (3) mengadakan hubungan tetap dan teratur satu sama lain; (4) membentuk suatu sistem hubungan antarmanusia; (5) adanya keterikatan akibat kepentingan bersama; (6) mempunyai tujuan dan bekerja sama; (7) mengadakan ikatan berdasarkan unsur-unsur sebelumnya; (8) memiliki solidaritas sosial; (9) memiliki ketergantungan sosial; (10) membentuk sistem nilai; dan (11) membentuk kebudayaan.[37]

[35] Baca Soerjono Soekanto, *Beberapa Teori Sosiologi tentang Masyarakat*, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 103.

[36] *Ibid*., hlm. 45-46.

[37] Anderson and Parker, *Society: Its Organization and Operation*, (London-New York: Nostrand Co. Inc. 1964), hlm. 29; Bandingkan dengan Astrid Susanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Bina Cipta, 1985). hlm. 15.

1. Proses Sosial

Untuk dapat mengetahui gambaran lengkap serta realistik mengenai kehidupan masyarakat, maka diperlukan pengetahuan tentang proses sosial itu. Proses sosial adalah pengaruh timbal balik antara berbagai segi kehidupan bersama, umpamanya pengaruh timbal balik antara segi kehidupan hukum dengan kehidupan agama, kehidupan hukum dengan kehidupan ekonomi, dan lain sebagainya. Proses sosial (*social process*) menurut Lasswell dan Abraham Kaplan, merupakan "*the totality of value processes for all the values important in society,*"[38] yang berintikan interaksi sosial sehingga masyarakat akan mengalami perubahan yang teratur. Salah satu proses sosial yaitu perubahan-perubahan dalam struktur sosial,[39] yakni hubungan timbal balik antara posisi sosial dan peranan.[40] Bagi Rymond Firth, struktur sosial adalah sisi abstrak dari pola tingkah laku berupa relasi kelompok dan pola-pola ideal, yang berbeda dengan organisasi sosial sebagai aktivitas nyata yang idenya ialah... *of people getting things done by planned action.*[41] Dalam pandangan Parsons, sistem sosial merupakan konsep yang lebih luas daripada struktur sosial, meliputi aspek fungsional sistem dan konsekuensi-konsekuensi kebudayaan yang melengkapi struktur sosial. Jika demikian, bagi Parsons, struktur sosial merupakan aspek yang relatif lebih statis daripada aspek prosesual atau fungsional dari sistem tersebut. Dengan demikian, struktur sosial merupakan jaringan dari unsur-unsur sosial yang pokok dalam masyarakat. Unsur-unsur yang pokok dalam struktur tersebut mencakup kelompok sosial, kebudayaan, lembaga sosial, stratifikasi sosial, dan kekuasaan dan wewenang.[42]

Pada prinsipnya proses sosial tampil dalam dua bentuk ya-

[38] *Ibid.*, hlm. 32.

[39] Burhan Bungin, *Sosiologi Komunikasi, Teori, Paradigma dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat*, (Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2006), hlm. 28.

[40] *Ibid.*, hlm. 110.

[41] Aan Jaelani, *Op. cit.*, hlm. 26.

[42] *Ibid.*

itu proses *asosiatif* dan *disosiatif*. Proses asosiatif adalah suatu proses yang terjadi saling pengertian dan kerja sama timbal balik antara orang per orang atau kelompok satu dengan lainnya, di mana proses ini menghasilkan pencapaian tujuan bersama, atau proses yang mengarah pada ditemukannya gerak pendekatan menuju penyatuan masyarakat. Sebaliknya, disebut disosiatif manakala yang muncul yakni tendensi pemisahan atau permusuhan masyarakat.[43]

Proses asosiatif itu tampil dalam empat bentuk, yaitu kerja sama (*cooperation*), akomodasi (*accomodation*), asimilasi, dan amalgamasi. Kerja sama atau kooperasi adalah perwujudan minat dan perhatian orang untuk bekerja sama dalam suatu kesepahaman sekalipun motifnya untuk kepentingan diri sendiri. Pada masyarakat tradisional, pola kooperasi ini telah dikenalkan kepada mereka sejak kecil, baik dalam keluarga maupun masyarakat luas. Akan tetapi, biasanya kooperasi pada masyarakat tradisional cenderung berlangsung secara spontan. Inilah proses yang terjadi pada kelompok primer. Hal ini tentunya dapat terjadi karena pada masyarakat tradisi itu telah memiliki ikatan secara turun-temurun, seperti kekerabatan, kegiatan pertanian, dan sebagainya. Oleh karena itu, mereka tidak memerlukan analisis terlalu jauh untuk merespons tawaran orang lain.

Kooperasi itu dapat berlangsung dalam empat bentuk kemungkinan, yaitu tawar-menawar (*bargaining*), kooptasi (*cooptation*), koalisi (*coalition*), dan patungan (*joint venture*). Bentuk yang pertama, yaitu tawar-menawar, merupakan bagian upaya mencari kesepakatan baik dalam pertukaran barang maupun jasa. Dalam persaingan politik pada masa sekarang ini, juga sering terjadi tawar-menawar dalam merundingkan suatu program atau jabatan politik. Bentuk kedua, yaitu kooptasi, artinya kesepakatan terhadap kepimpinan yang ditunjuk untuk mengendalikan organisasi atau kelompok. Selanjutnya yang ketiga, koalisi, yaitu kesepakatan dua organisasi atau kelompok—yang sekali-

[43] Burhan Bungin, *Op. cit.*, hlm. 58.

pun strukturnya tidak sama—namun mereka akan mengejar tujuan yang sama. Akan tetapi dalam persaingan politik, koalisi ini sering dikesankan sebagai langkah untuk membagi-bagi posisi jabatan, karena kalau tidak mereka akan kehilangan kesempatan. Jadi, sekalipun yang maksimal tidak diperoleh, tetapi paling sedikit masih bisa diraih keuntungan minimal. Bentuk terakhir yaitu patungan, yakni usaha untuk saling mengisi kekurangan masing-masing guna meraih keuntungan bersama yang akan dibagi secara proporsional.[44]

Akomodasi adalah proses ke arah tercapainya kesepakatan sementara yang dapat diterima oleh dua belah pihak yang bersengketa. Akomodasi dapat dilakukan manakala dua kelompok yang berselisih bersedia menurunkan tuntutannya serta bersedia menerima sebagian ide-ide yang ditawarkan kelompok lain dan demikian juga sebaliknya. Tanpa kesediaan akomodasi, maka tidak mungkin ditemukan penyelesaian, karena masing-masing pihak merasa memiliki klaim kebenaran (*truth claim*). Akan tetapi dengan kesediaan *bertolak angsur,* maka diharapkan akan terjadi proses menuju kepada kemenangan bersama (*win win solution*). Akomodasi bisa juga dicapai dengan *kesepakatan untuk tidak sepakat* atau yang disebut *antagonistic cooperation*, yaitu kerja sama dalam permusuhan.

Akomodasi muncul dalam bentuk yang beragam bisa karena direncanakan dan bisa juga sebagai akibat dari adanya interaksi sosial. Akomodasi sebagai proses sosial dapat berlangsung dalam beberapa bentuk. Akomodasi dalam bentuk pemaksaan (*coercion*) adalah proses akomodasi yang dipaksakan secara sepihak dan juga adanya ancaman terhadap pihak lain. Terjadinya pemaksaan ini karena dua pihak yang berseteru itu tidak dalam posisi seimbang. Pada sejarah masa lalu pemaksaan ini bisa dalam bentuk perbudakan, sementara pada masa kini pemaksaan dapat terjadi karena perbedaan status sosial antara yang rendah

[44] Siti Norma, "Proses Sosial" dalam J. Dwi Narwoko, Bagong Suyanto, *Ibid.*, hlm. 59.

dan yang tinggi. Rendahnya status sosial disebabkan karena kelanjutan dari legenda kesejarahan.

Pada masa lalu, masyarakat Batak mengenal stratifikasi untuk orang-orang serumpun marga atau satu marga. Dengan narasi kesejarahan dinyatakan, bahwa kelompok A lebih senior dari kelompok B. Demikian juga kelompok yang sesungguhnya satu marga tetapi mereka disebut tidak asli dan hanya "disambungkan" pada masa lalu, sehingga mereka memiliki marga tersebut.[45] Hal ini banyak terjadi sewaktu mulainya kontak sosial antara masyarakat Minangkabau yang migrasi ke daerah Mandailing Tapanuli Selatan pada abad ke-19. Demikian juga kelompok masyarakat *semenda* tetap dipandang sebagai pendatang pada masyarakat Minangkabau.

Bentuk kedua dari akomodasi yakni kompromi (*compromise*), yaitu dalam bentuk usaha pendekatan oleh antarpihak yang sadar menghendaki akomodasi, di mana kedua belah pihak bersedia mengurangi tuntutan masing-masing. Contoh menarik yang kiranya dapat dikemukakan di sini adalah peristiwa pembahasan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat. Dalam pembahasan ketika peraturan itu masih dalam bentuk draf ialah para pemuka agama yang merupakan wakil-wakil dari majelis-majelis agama pusat, yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Perwakilan Umat Buddha Indonesia (WALUBI), dan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI).

Pada mulanya masing-masing pihak membawa aspirasi dari kelompok agamanya dan hampir tidak ditemukan kompromi antara mereka, karena masing-masing datang dengan peta pe-

[45] Sekelumit tentang Batak, bisa baca Darwin Prinst, *Adat Karo*, (Medan: Bina Media Perintis, 2004).

mikiran yang berkembang dalam kelompoknya. Akan tetapi ternyata, setelah 11 kali diadakan pertemuan dengan dialog dan diupayakan menumbuhkan empati antarmasing-masing kelompok, maka rumusan Peraturan Bersama (PBM) itu akhirnya disepakati, sekalipun tentunya tidak tertutup kemungkinan dilakukan evaluasi secara terus-menerus di belakang hari. Kasus tersebut merupakan contoh betapa soal yang sangat alot dan cenderung sensitif, karena munculnya pergeseran agama dari isu ritual menjadi politis, tetapi kemudian dapat dihasilkan kompromi-kompromi.[46]

Kasus lain, masih dalam bidang keagamaan, yang juga ditempuh melalui jalan kompromi yaitu pembahasan yang cukup panjang tentang status penganut agama Konghucu yang memohon agar keberadaan mereka diakui oleh pemerintah, khususnya yang berurusan dengan perkawinan, hak-hak sipil dan pendidikan agama menurut Konghucu. Setelah melalui pembahasan yang cukup alot, itu pun dapat diselesaikan dengan keluarnya surat Menteri Agama No. MA/12/2006, tanggal 24 Januari 2006 perihal Penjelasan Mengenai Status Perkawinan Menurut Agama Konghucu dan Pendidikan Agama Konghucu kepada Menteri Dalam Negeri dan Menteri Pendidikan Nasional.[47]

Penggunaan jasa perantara (*mediation*) merupakan bentuk lain dari akomodasi, yaitu usaha kompromi yang tidak dilakukan sendiri secara langsung tetapi difasilitasi pihak lain yang masing-masing melihatnya sebagai kelompok netral. Jalan keluar dapat

---

[46] Biasanya materi yang dianggap krusial yaitu yang berkenaan dengan pasal 14 yang membicarakan tata cara persyaratan pendirian rumah ibadat yang mengharuskan dipenuhi jumlah calon pengguna minimal 90 orang dan dukungan masyarakat sekitar rumah ibadat minimal 60 orang dan pada tanggal 21 Maret 2006 Peraturan Bersama ini ditandatangani kedua menteri, selanjutnya lihat Kustini dan Akmal Salim Ruhana, *Penyusunan Peraturan Bersama Menag-Mendagri No. 9 Tahun 2006 dan No. 8 Tahun 2006*, Jakarta: Balitbang dan Diklat Departemen Agama RI. 2006.

[47] Perjalanan panjang umat Konghucu untuk memperoleh hak-hak sipilnya tersebut, baca di antaranya Chris Verdiansyah (Ed.), *Jalan Panjang Menjadi WNI: Catatan Pengalaman dan Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas. 2007); Mega Christina. *SBKRI No Way, untuk Masa Depan tanpa Diskriminasi*, (Jakarta: YAPPIKA. 2006; Anom Surya Pustra, *Agamaku Terbang Tinggi* (Surabaya: INSPIRASI, 2001).

ditemukan manakala pihak-pihak yang berselisih mau berdamai berdasarkan kemauan berkompromi kedua belah pihak. Ciri-ciri utama mediasi yaitu:

1. Adanya pihak ketiga yang netral dan imparsial, artinya tidak terlibat atau terkait dengan masalah yang dipertikaikan. Netral dan imparsial dalam arti juga tidak memihak dan tak bias;
2. Dalam kasus yang bersifat idividual, mestinya pihak yang bertikai yang memilih mediator, tetapi bisa juga mediasi menawarkan diri, namun pihak yang bertikai harus setuju terhadap tawaran itu. Pihak ketiga harus diterima di kedua belah pihak.
3. Penyelesaian dibuat oleh pihak yang bertikai, dan harus dapat diterima tanpa paksaan dari pihak mana pun.
4. Tugas mediator terutama menjaga agar proses negosiasi berjalan dan tetap jalan, membantu memperjelas apa sesungguhnya masalah dan kepentingan dari pihak yang bertikai. Dengan kata lain, peran mediator yaitu mengontrol proses, sedang peran pihak yang bertikai mengontrol isi dari negosiasi.[48]

Kompromi dapat dicapai pula dengan menggunakan jasa penengah (*arbitrate*), yaitu penyelesaian perselisihan dengan menggunakan pihak ketiga. Seperti halnya dengan perantara di atas, maka penengah ini juga dipilih oleh kedua belah pihak sehingga perantara memiliki otoritas berbicara sesuai dengan pertimbangan pihak-pihak yang bersengketa. Sengketa yang sering terjadi di masyarakat berkenaan dengan penyelesaian hak-hak buruh. Antara buruh dan pengusaha masing-masing memiliki kepentingan. Apabila antara keduanya tidak menghasilkan jalan tengah, maka masing-masing merasa bahwa yang satu kelompok tidak menyadari tanggung jawabnya kepada pihak lainnya.

[48] Daniel Nuhamara. "Mediasi dan Konflik Agama di Indonesia: Pengalaman Kristen" dalam Musahadi HAM (Ed.), *Mediasi dan Resolusi Konflik di Indonesia: Dari Konflik Agama Hingga Mediasi Peradilan*, (Semarang: Walisongo Mediation Centre. 2007), hlm. 84.

Dalam sejarah Islam, pernah terjadi upaya penyelesaian konflik antara Ali bin Abi Thalib dengan Muawiyah bin Abi Sufyan mengenai keabsahan kepemimpinan umat. Oleh karena perselisihan telah mencapai puncaknya dan belum ditemukan jalan penyelesaiannya, maka keduanya sepakat untuk menempuh jalan arbitrase, yaitu dengan masing-masing menunjuk orang yang mewakilinya berunding dalam bentuk *tahkim*. Kelompok Ali menunjuk Abu Musa al-Asy'ari dan Muawiyah menunjuk 'Amr bin 'Ash.[49] Akomodasi dalam bentuk berikutnya yaitu dengan peradilan (*adjudication*), yaitu upaya pihak ketiga mencari penyelesaian yang memang memiliki wewenang untuk menyelesaikan persoalan pihak-pihak yang bersengketa. Bedanya dengan dua di atas, pihak ketiga di sini bukan pilihan masing-masing pihak, melainkan institusi yang telah memiliki otoritas untuk memutus suatu perselisihan. Akan tetapi juga, sebagaimana peran perantara dan penengah, maka hakim selaku pengadil harus menggunakan aturan-aturan baku dalam penyelesaian, yaitu hukum materiel dan formil (hukum acara) yang berlaku.[50]

Akomodasi lainnya yakni pertenggangan (*tolerance*), yaitu masing-masing pihak yang mengalami konflik melakukan akomodasi tanpa diwujudkan dalam bentuk kesepakatan formal. Hal ini bisa terjadi karena masing-masing pihak bersedia mengakui perbedaan sebagai suatu kenyataan. Secara perlahan, karena disebabkan sering terjadi kontak muka antarpihak, maka konflik yang semula terjadi tidak mencuat ke permukaan karena masing-masing pihak saling menahan diri dan perasaan. Dalam hal ini, suasana perayaan keagamaan seperti hari raya sering menjadi peluang terkikisnya perseteruan. Apalagi dengan ada-

---

[49] Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History: Akar-akar Krisis Politik dalam Seja-rah Muslim*, Penerjemah Munir A. Mu`in, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 177; Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UIPress, 1986), hlm. 5.

[50] Peraturan Mahkamah Agung No. 2 Tahun 2003 menyebutkan, bahwa sebelum penyelesaian melalui litigasi dilakukan, hakim sebenarnya dapat bertindak selaku mediator antara dua pihak yang bersengketa, Achmad Gunaryo, "Mediasi Peradilan di Indonesia" dalam Musahadi HAM (Ed.), *Loc. cit.*, hlm. 93.

nya anjuran untuk membuka pintu pemaafan terhadap saudara-nya yang lain.

Bentuk akomodasi yang terakhir yaitu adanya keseim-bangan kekuatan, pengaruh, jaringan, dan sebagainya yang dise-but *stalemate*. Kelompok-kelompok berseteru akhirnya tidak ada yang berani mulai melangkah untuk bersikap ofensif karena memperhitungkan kekuatan lawan, tetapi juga tidak mengambil sikap mundur karena takut akan kehilangan posisi. *Stalemate* pada dasarnya bersifat kemacetan yang mantap. Dilihat dari su-dut kerukunan, maka posisi yang seperti ini disebut kerukunan yang pasif karena tidak ada yang memulai mengambil prakarsa untuk membangun kompromi.[51]

Bagian ketiga dari proses sosial itu yakni *asimilasi*, yaitu ter-jadinya peleburan kebudayaan sehingga pihak-pihak yang semu-la berjarak antara satu sama lain kemudian bersatu dan merasa-kan adanya kebudayaan tunggal sebagai milik bersama. Proses asimilasi dapat terjadi manakala terdapat tiga hal: (1) ada per-bedaan kebudayaan kelompok-kelompok manusia yang hidup pada suatu waktu dan tempat yang sama; (2) warga kelompok yang berbeda-beda itu nyatanya selalu bergaul secara intensif dalam waktu yang lama; dan (3) karena adanya pergaulan yang intensif itu masing-masing melakukan penyesuaian kebudayaan sehingga kemudian terjadi proses akulturasi budaya.

Proses asimilasi dapat lebih mudah berlangsung manakala terdapat faktor-faktor sebagai berikut.

1. Sikap dan kesediaan menenggang.
2. Sikap menghadapi orang asing beserta kebudayaannya.
3. Kesempatan di bidang ekonomi yang seimbang.
4. Sikap terbuka golongan penguasa.
5. Kesamaan dalam berbagai unsur kebudayaan.
6. Perkawinan campuran.
7. Adanya musuh bersama dari luar.

---

[51] Lihat J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Op. cit.*, hlm. 61.

Apabila faktor di atas sebagai pendorong terjadinya asimilasi, maka di bawah ini dikemukakan pula faktor yang menghambat terjadinya asimilasi, yaitu:

1. Terisolasinya kebudayaan sesuai golongan tertentu masyarakat.
2. Kurangnya pengetahuan golongan tertentu yang dipunyai golongan lain.
3. Perasaan takut kepada kekuatan kebudayaan kelompok lain;
4. Perasaan superior pada golongan tertentu dan menganggap rendah yang lain.
5. Perbedaan ciri badaniah antarkelompok.
6. Perasaan *in group* yang kuat sehingga terjadi pembelahan *kita* dengan *kami*.
7. Perlakuan diskriminatif golongan penguasa terhadap kelompok lain.
8. Perbedaan kepentingan dan pertentangan pribadi antar pribadi kelompok yang berbeda.

Proses sosial yang keempat yakni *amalgamasi*, yaitu proses sosial yang melebur dua kelompok budaya menjadi satu yang akhirnya melahirkan sesuatu yang baru. Dengan demikian, amalgamasi akan melenyapkan pertentangan-pertentangan yang ada dalam kelompok. Selain dari itu, adanya sistem kawin campur antar dua kelompok besar dapat melahirkan proses amalgamasi yang berhasil.[52]

Sebagaimana telah diuraikan di atas, bahwa di masyarakat dijumpai proses sosial yang bersifat asosiatif, maka di masyarakat juga dapat ditemukan proses disosiatif. Untuk menentukan proses yang paling dominan dalam masyarakat, yaitu antara asosiatif atau disosiatif, maka hal itu tergantung pada kondisi budaya berupa struktur-struktur masyarakat dan juga nilai-nilai yang ada di dalamnya. Proses disosiatif itu dapat dilihat pada tiga hal, yaitu *kompetisi*, *konflik*, dan *kontravensi*. Yang disebut

[52] *Ibid.*, hlm. 64.

kompetisi atau yang dalam bahasa Indonesia disebut persaingan, merupakan bentuk interaksi sosial disosiatif yang sederhana, yaitu perjuangan untuk memperebutkan tujuan-tujuan tertentu yang sifatnya terbatas, bermanfaat untuk mempertahankan kelestarian hidup.[53] Kompetisi ada yang bersifat personal, yaitu kompetisi yang bersifat pribadi antara dua orang; dan kompetisi impersonal, yaitu tidak pribadi yang berlangsung antara dua kelompok, misalnya dalam kegiatan perdagangan.

Kompetisi tidak bersinggungan dengan kepentingan langsung antardua pribadi sekalipun menyangkut orang-orang. Misalnya kompetisi dalam dunia ekonomi yang mempersaingkan *nilai tambah* yang terdapat pada masing-masing barang produksi. Tentunya persaingan itu bertujuan untuk menarik perhatian konsumen. Dalam ajaran Islam proses kompetisi ini bukan hanya dibenarkan malah dianjurkan manakala bertujuan untuk kepentingan umat manusia dan alam semesta. Kompetisi dapat dipandang positif manakala mengacu kepada nilai-nilai yang bersifat universal bukan kepada kepentingan jangka pendek. Apabila kompetisi hanya berkaitan dengan tujuan jangka pendek, maka hal itu akan membuka peluang terjadinya konflik.[54]

Dalam hal ini, kompetisi keberagamaan akan berdampak positif manakala kompetisi itu dalam rangka mewujudkan misi humanitas dari agama-agama. Namun manakala kompetisi itu hanya berkaitan dengan aspek simbol semata, maka kompetisi akan berwujud konflik. Misalnya manakala kompetisi itu adalah bersifat polemik internal satu agama tentang aspek kemurnian ajaran yang menyangkut kerangka iman dan ritual.

Kompetisi juga dapat berdampak positif manakala hanya berlangsung pada batas-batas tertentu, yaitu:

1. Menyalurkan keinginan perorangan atau kelompok untuk

[53] *Ibid*., hlm. 65.

[54] Al-Qur'an menyebutnya dengan *fastabiqul khairat* terkandung makna untuk berlomba-lomba untuk mewujudkan kebaikan bagi alam semesta. Kegiatan-kegiatan perlombaan selanjutnya disebut dengan *musabaqah*.

saling menyaingi.

2. Merealisasi keinginan, kepentingan atau nilai-nilai yang sedang menjadi perhatian publik ke arah tujuan yang positif.
3. Mendudukkan seseorang pada kedudukan atau peranan sosial yang tepat.
4. Menyaring warga masyarakat sesuai kemampuan masing-masing sehingga terdapat pembagian kerja yang efektif.[55]

Konflik juga merupakan kenyataan yang hidup dalam masyarakat. Pada mulanya konflik itu hanyalah sekadar untuk mempertahankan eksistensi seseorang yang bersifat defensif, tetapi dapat juga mengarah kepada upaya pembinaan pribadi atau kelompok lain yang dipandang sebagai lawan atau saingan. Cerita tentang Romawi yang berkonflik dengan Carthago, migran Eropa berupaya membinasakan suku Indian, migrasi kulit putih yang mengusir suku Aborigin di Australia merupakan contoh terjadinya konflik yang bereskalasi besar. Banyak faktor yang menyulut terjadinya konflik, antara lain perbedaan pendirian atau keyakinan. Dalam keadaan yang demikian terjadi bentrokan pendirian dan masing-masing pihak berusaha membinasakan lawannya. Pembinasaan itu dapat juga terjadi dalam bentuk pembinasaan simbolik, yaitu melenyapkan pikiran-pikiran lawan yang tidak disetujuinya.

Kecuali perbedaan pendirian, konflik juga dapat terjadi karena perbedaan kebudayaan. Dan, ini dapat sering terjadi pada situasi perubahan sosial. Dalam kehidupan bangsa Indonesia, dapat dilihat misalnya pada awal masa proklamasi terjadi perbedaan pendirian tentang politik kenegaraan yang mengakibatkan munculnya gerakan DI/TII, demikian juga pasca Peristiwa G-30-S/PKI yang mengawali lahirnya Orde Baru, demikian juga dengan kelahiran gerakan reformasi pada 1998. Semuanya merupakan konflik sosial yang terjadi akibat perubahan sosial. Masing-masing kelompok bertahan pada pendiriannya dan kemu-

[55] J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Op. cit.*, hlm. 67.

dian pada acara pemilihan presiden dalam Sidang MPR tahun 1999, Abdurrahman Wahid terpilih menjadi presiden sebagai alternatif dua calon lainnya, yaitu B. J. Habibie dan Megawati Soekarnoputri.

Salah satu dampak dari konflik yaitu bertambahnya solidaritas intern dan rasa *in group* suatu kelompok. Solidaritas ini pada situasi normal sulit bisa digalang karena tidak ada yang menjadi sasaran musuh bersama. Dengan demikian, bisa terjadi dua kelompok yang semula berbeda pandangan, tetapi karena keduanya berhadapan dengan musuh bersama maka mereka bisa bersatu sekalipun persatuan itu sifatnya sementara. Demikian kasus yang terjadi sejak awal kemerdekaan di mana masyarakat Indonesia ketika itu telah berhasil menjadikan kolonial Belanda sebagai musuh bersama. Dan akhirnya, lahirlah aksi Soempah Pemoeda pada tanggal 28 Oktober 1928 yang merelatifkan semua unsur perbedaan bangsa dan semuanya mengacu kepada *satu Tanah Air, satu bangsa,* dan *satu bahasa persatuan*, Indonesia.

Berbagai kemungkinan yang terjadi akibat konflik yaitu terjadi akomodasi manakala dua kekuatan yang terlibat konflik memiliki kekuatan berimbang atau terjadi pembinasaan manakala hanya kekuatan yang unggul dan mendominasi lainnya.

Kontravensi merupakan bentuk ketiga konflik, yaitu merintangi atau menghalangi pihak lain mencapai tujuannya. Prinsip utama kontravensi yaitu terhalangnya pihak lain untuk mencapai tujuan, jadi bukan pembinaan pihak tersebut. Cara-cara kontra-vensi itu antara lain:[56]

1. Kasar dan halus, yaitu berupa cara yang kasar, vulgar, buat fitnah, provokasi, sementara yang halus yaitu dengan menggunakan bahasa dan perilaku yang halus, namun mengandung makna yang tajam.
2. Terbuka dan tersembunyi, yaitu tindakan kontravensi itu datang secara terang-terangan dari pihak yang menentang,

[56] *Ibid.*, hlm. 71.

sementara cara tersembunyi, yaitu sulit diketahui, secara visual hasil pekerjaan penentangan itu sudah tersebar, namun sulit diketahui atau dibuktikan asal dari sikap itu.

3. Resmi dan tidak resmi, yaitu sikap penentangan dilakukan dengan menggunakan jalur hukum atau konstitusional. Sebaliknya, manakala melalui jalur tidak resmi dilakukan dengan cara penggalangan massa, dan dengan cara-cara yang tidak dilembagakan.

2. Sosialisasi

Terwujudnya kelangsungan hidup suatu masyarakat haruslah dengan adanya ketertiban sosial. Suasana ketertiban sosial terjadi manakala masing-masing warga bersedia secara sadar untuk melimpahkan sebagian hak pribadinya kepada pemimpin.[57] Hal ini dipandang penting mengingat setiap individu memiliki kekuatan ego, apabila dibiarkan secara bebas akan bertentangan dengan kepentingan ego orang lain pula. Terwujudnya ketertiban sosial itu yakni dengan adanya tata aturan bersama baik yang tertulis seperti hukum-hukum, undang-undang, dan peraturan. Akan tetapi aturan itu ada juga yang tidak tertulis seperti legenda, hikayat, mitos, *folkways*. Hal ini muncul dari kreativitas kalangan pemuka masyarakat (*primus interpares*) yang kemudian disebut kearifan lokal.

Ketertiban masyarakat dapat terjadi ketika ada sosialisasi yang baik. Sosialisasi dapat didefinisikan sebagai suatu proses sosial yang dilakukan oleh seseorang dalam menghayati (mendarahdagingkan) norma-norma kelompok tempat ia hidup sehingga menjadi bagian dari kelompoknya. Proses sosialisasi biasanya disertai dengan enkulturasi atau proses pembudayaan, yakni mempelajari adat istiadat, bahasa, kesenian, kepercayaan,

---

[57] Lihat Philip Robinson. *Op. cit.*, hlm. 33; menurut Axeline dan Dibs sosialisasi adalah *the process by which a person becomes a member of a group or society, learning the necessary cultural content and modes of behavior.* Dengan demikian inti sosialisasi adalah suatu proses menjadikan seseorang menjadi bagian dari anggota kelompok atau masyarakat dengan cara belajar terhadap muatan budaya dan pola-pola perilaku, selanjutnya lihat Doob, *Op. cit.*, hlm. 101.

sistem, kemasyarakatan, dan sebagainya. Proses sosialisasi dan enkulturasi ini dilakukan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui tahapan tertentu, yang semakin hari semakin meluas, yaitu berawal dari keluarga kemudian meluas ke teman sepermainan, sekolah, lingkungan kerja, dan seterusnya. Proses sosialisasi dan enkulturasi ini mempunyai peranan yang sangat penting karena sangat membantu dalam pembentukan kepribadiannya. Kepribadian yang dimiliki oleh seseorang merupakan paduan dari unsur biologis, psikologis, dan sosiologis. Unsur biologis dapat memengaruhi pembentukan kepribadian secara langsung, misalnya orang yang mempunyai kekurangan dalam segi fisik akan menjadi rendah diri. Adapun dari unsur psikologis yang dapat memengaruhi pembentukan kepribadian, misalnya emosi, temperamen, motivasi, keinginan, kemampuan, dan sebagainya.

Di dalam tradisi lokal itu banyak memuat prinsip-prinsip hidup untuk ketertiban sosial seperti sanksi-sanski sosial manakala dilanggar. *Hikayat Sampuraga Malu Beribu* sebagai cerita lisan yang berkembang pada masyarakat Mandailing merupakan sebagai contoh betapa kuatnya pengaruh tradisi lisan itu membentuk kepercayaan masyarakat. Demikian juga *Hikayat Datuk Malim Deman* sebagai orang yang dipandang memiliki kharisma dalam masyarakat Melayu.

Hal di atas adalah bentuk-bentuk sosialisasi yang merupakan aktualisasi nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan masyarakat. Sosialisasi haruslah berlangsung dengan dua pihak, yaitu sumber kearifan kekuatan yang datang dari atas dan manusia yang menerima pesan-pesan ketertiban sosial itu. Sosialisasi itu kemudian mengendap pada diri pribadi yang disebut *internalisasi*. Menurut teori sosiologi, sosialisasi dapat berlangsung melalui lima media sosialisasi, yaitu keluarga, kelompok bermain, sekolah, lingkungan kerja, dan media massa. Akan tetapi, dalam kenyataannya masih ada unsur lain yang dominan peranannya mewujudkan sosialisasi itu, yaitu tempat ibadat, seperti masjid, musala, gereja, pura, dan vihara. Tempat-tempat ibadat me-

miliki posisi penting dalam proses sosialisasi mengingat bahwa masyarakatnya tergolong sebagai masyarakat yang religius sehingga tempat ibadat serta acara-acara keagamaan begitu kuat pengaruhnya dalam pembinaan ketertiban sosial itu.

Keluarga sebagai unsur pertama yang memerankan proses sosialisasi itu, mengingat orangtua ialah orang pertama yang menyampaikan berbagai nilai kehidupan. *Pertama,* keluarga merupakan kelompok primer yang selalu tatap muka di antara anggotanya. *Kedua,* orangtua mempunyai posisi yang tinggi mendidik anak-anaknya sehingga menimbulkan hubungan emosional. *Ketiga,* adanya hubungan yang stabil di antara keluarga. Secara prinsip, hubungan di dalam keluarga akan menentukan kondisi kepribadian seorang anak sampai menginjak dewasa. Hal ini disebabkan:[58]

1. Pola *menerima/menolak*. Pola ini akan didasarkan pada taraf kemesraan di dalam keluarga.
2. Pola *memiliki/melepaskan*. Pola ini didasarkan partisipasi orangtua terhadap anak antara yang *overprotective* sampai kepada pengabaian anak sama sekali. Dan ini tentunya akan terkait dengan kondisi keluarga yang mengalami hubungan yang tidak harmonis.
3. Pola *demokrasi/otokrasi*. Pola ini ditentukan oleh peran seorang anak dalam ikut menentukan kegiatan-kegiatan dalam keluarga.

3. Deviasi Sosial

Perilaku menyimpang (*social deviation*) juga menjadi objek kajian sosiologi, karena akan berdampak kepada struktur sosial. Demikian juga topik ini menjadi bagian pembahasan antropologi disebabkan karena orang-orang yang tergolong berperilaku menyimpang cenderung mengabaikan nilai-nilai budaya kelompok dan masyarakatnya.

[58] Selengkapnya baca Hendi Suhendi dan Ramdani Wahyudi, *Pengantar Studi Sosiologi Keluarga*, (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hlm. 97-98.

Ada sejumlah definisi yang diajukan kalangan sosiolog berkaitan dengan masalah ini. Dalam bahasa yang sangat sederhana, Rodney Stark mendefinisikan perilaku menyimpang sebagai *segala perilaku yang keluar dari norma-norma yang telah disepakati bersama dalam suatu masyarakat*. Norma sendiri didefinisikan Stark sebagai segala perilaku yang baik, *good characters*.

Sementara itu, Kartini Kartono mendefinisikan deviasi atau penyimpangan sebagai *tingkah laku yang menyimpang dari tendensi sentral atau ciri-ciri karakteristik rata-rata dari rakyat kebanyakan/populasi*. Misalnya, kejahatan adalah semua bentuk perilaku yang berbeda dan menyimpang dari ciri-ciri karakteristik umum, serta bertentangan dengan hukum atau melawan peraturan yang legal.[59]

Adapun Mohammad Anwar mendefinisikan perilaku menyimpang sebagai *gambaran pola sikap dan tindakan individu atau kelompok yang tidak sesuai dengan norma atau nilai sosial yang berlaku di masyarakat akibat proses sosialisasi yang tidak sempurna*.

Secara umum, yang digolongkan dengan perilaku menyimpang antara lain:

1. Tindakan yang tidak sesuai dengan norma-norma yang ada (*nonconform*) seperti penampilan kalangan seniman yang cenderung memiliki cara sendiri dalam hal berpakaian dan sebagainya.
2. Tindakan yang *antisosial* atau *asosial*, yaitu yang melawan kebiasaan masyarakat atau kepentingan umum. Tindakan antisosial ini pada dasarnya tidak selamanya bersifat negatif, akan tetapi tergantung dari nilai universal yang terkandung dalam tindakan itu. Perilaku yang dibawakan oleh pribadi pembawa kebenaran seperti nabi dan rasul maupun para pelanjut ajaran Islam tergolong sebagai antisosial, akan tetapi

[59] Zainal Abidin dan Agus Ahmad Safe`i, *Sosiosophologi: Sosiologi Islam Berbasis Hikmah* (Bandung: Pustaka Setia, 2003) hlm. 161.

ia menjadi perbuatan yang luhur mengingat pesan-pesan kebenaran yang ada di dalamnya. Dalam Hadis Nabi tindakan antisosial seperti di atas disebut dengan *gharib,*[60] akan tetapi karena muatannya baik maka pribadi tersebut menjadi orang baik. Sementara tindakan antisosial yang bersifat negatif, misalnya perbuatan homoseksual, lesbian, perjudian, narkoba, kehidupan *permissif* dan lain sebagainya.

3. Tindakan kriminal, yaitu yang nyata-nyata melanggar aturan hukum tertulis dan mengancam keselamatan orang lain.[61]

Dengan demikian, maka penentuan tentang perilaku menyimpang bersifat relatif tergantung dari siapa dan kelompok budaya mana yang mendefinisikannya. Definisi yang dilakukan oleh alat kekuasaan atau besar kecilnya yang melakukan perilaku menyimpang akan menentukan penilaian terhadap aksi sosial itu. Demikian juga masa, zaman, dan kurun waktu perilaku menyimpang itu terjadi.

Adanya perilaku menyimpang pada dasarnya ditentukan oleh terjadinya kekosongan kontrol sosial. Sekalipun manusia itu dalam pandangan agama bersih (fitrah), akan tetapi manusia juga mempunyai kecenderungan untuk melakukan penyimpangan sebagaimana disebut Imam al-Gazali bahwa dalam hati manusia terdapat dua potensi, yaitu dorongan kebaikan (*ba'its al-din*) dan dorongan hawa nafsu (*ba'its al-hawa*). Dalam kaitan itulah diperlukan hukum syariat untuk mengatur lalu lintas hubungan antarmanusia. Namun demikian, sebagaimana dikembangkan dalam preposisi Hirschi, di dalam diri manusia terdapat *social bonds* yang berfungsi mengendalikan perilaku individu, yaitu kasih sayang (*attachement*)*,* tanggung jawab (*commitment*)*,* keterlibatan atau partisipasi (*involvement*), dan kepercayaan atau keyakinan (*believe*).[62]

---

[60] Nabi bersabda: *Islam dimulai (disikapi) dengan keanehan dan akan kembali menjadi aneh, maka beruntunglah orang yang berbuat keanehan.*

[61] Lihat J. Dwi Nawoko dan Bagong Suyanto, *Op. cit.*, hlm. 101.

[62] *Ibid.*, hlm. 116.

Dalam studi sosiologi dikembangkan juga teori konflik yang menitikberatkan analisis pada asal usul tercipta aturan atau tertib sosial. Teori konflik lebih menekankan sifat pluralistik dari masyarakat dan ketidakseimbangan distribusi kekuasaan yang terjadi di antara berbagai kelompok. Berkaitan dengan itu, perspektif konflik memahami masyarakat sebagai kelompok berbagai kepentingan yang bersaing dan cenderung saling berkonflik.

International Encyclopedia of the Social Sciences (Vol. 3, 1972: 232), konflik didefinisikan sebagai "*A Struggle over values or claims to status, and acarce resources, in which the aims of the conflicting parties are not only to gain the desired values but also to neutralieze, injure, or eliminate their rivals*. Konflik merupakan suatu kondisi pertentangan dari dua kepentingan, yang antara keduanya saling memperebutkan, bahkan saling bertabrakan dan berlawanan. Sebagai makhluk sosial, manusia berhadapan dengan kenyataan ketika kepentingan-kepentingan individualnya harus dikorbankan untuk sesuatu yang disebut sebagai kepentingan sosial. Pada sisi ini, seorang individu akan mengalami berbagai peristiwa konflik dalam hidupnya. Inilah yang disebut oleh William G. Summer (1840-1910) sebagai 'kerja sama antagonistik'.[63] Dalam kaitan inilah, maka kelompok yang berkuasa menetapkan sejumlah aturan hukum untuk mendukung tercapainya kepentingan mereka.

Teori konflik itu tidak hanya satu model. Pemikiran yang berkembang dalam teori konflik antara lain Karl Marx, George Simmel, Lewis Coser, dan Ralf Dahrendorf. Dalam pemahaman pemikiran konflik ini, bahwa dalam kehidupan sosial terdapat dua kelompok yang saling berhadap-hadapan karena adanya pertentangan ekonomi. Dalam kaitan inilah Marx tidak percaya terhadap kapitalisme karena peluang hukum mendefinisikan tingkah laku yang ilegal dan kekuatan-kekuatan luar seperti polisi, hakim, jaksa memperoleh legalisasi dari hukum untuk turut campur tangan dalam kontrol sosial. Inti dari semua konflik me-

[63] Zainal Abidin dan Agus Ahmad Safe`i, *Op. cit.*, hlm. 174.

nurut Marx terletak pada *kapitalisme*.

Dalam teori konflik kontemporer sering kali juga menganggap bahwa kejahatan adalah tindakan rasional. Orang miskin yang melakukan tindakan kejahatan pada dasarnya mempunyai alasan yang kuat, yaitu karena adanya eksploitasi dari orang yang kuat dan ketidakmampuan mereka memperoleh akses ke sejumlah lapangan penghidupan. Karena kelas bawah menurut Tuti Budi Rahayu, sering ditandai dengan rendahnya komitmen pada tertib sosial yang dominan, maka sering kali penjelasan tentang konflik oleh para ahli lebih berpihak pada kelompok tertindas, misalnya remaja bermasalah, kelas buruh, dan pekerja kelas rendahan. Lebih dari itu pula analisis keagamaan banyak yang memfokuskan diri dengan kelompok yang kurang diuntungkan (*mustad`afin*). Padahal, harus diakui juga bahwa kelompok yang kurang diuntungkan bukan hanya dari aspek materi belaka melainkan juga dari aspek kesiapan psikologis.

4. Sistem Sosial

Sistem sosial menjadi bahan perbincangan sewaktu membahas hubungan agama dengan kehidupan masyarakat. Talcott Parsons[64] ialah di antara para ahli yang membahas masalah ini dalam bukunya yang terkenal *Social System*. Pembahasan tentang sistem sosial ini diperlukan untuk mengantarkan kepada pembahasan pada bab berikutnya, yaitu apakah agama itu sebuah sistem sosial atau bukan. Sistem diadaptasi dari bahasa Yunani *systema,* yang berarti suatu keseluruhan yang tersusun dari sekian banyak bagian (*whole coumpounded of several parts*),[65] atau hubungan yang berlangsung di antara satuan-satuan atau

[64] Menurut Talcott Parsons *"a social system consists in a plurality of individual actors interacting with each other in a situation which has at least a physical or enviromental aspect, actors who are motivated in terms of a tendency to the optimization or gratification and whose relation to their situations, including each other, is defined and mediated in terms of a social system of culturally structrured and shared symbols"*, Zainal Abidin dan Agus Ahmad Safe`i, *Ibid*., hlm. 125.

[65] Istilah sistem pada mulanya hanya di pakai di kalangan ahli managemen, Lihat William A. Shrode dan Dan Voich, Jr. *Organization and Management: Basic Systems Concepts*, (Malaysia: Irwin Book Co. 1974), hlm. 115.

komponen-komponen secara teratur (*an organized, functioning relationship among units or components*).[66] Dalam bahasa Inggris *system* mengandung arti susunan atau jaringan.[67] Jadi, dengan kata lain istilah sistem itu mengandung arti sehimpunan bagian atau komponen yang saling berhubungan secara teratur dan merupakan satu keseluruhan (*a whole*).[68]

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata sistem memiliki tiga macam arti. Di antara ketiga arti tersebut, arti pertama tampaknya sesuai dengan permasalahan, yaitu sekelompok bagian (alat dan sebagainya) yang bekerja bersama-sama untuk melakukan sesuatu maksud, seperti sistem urat syaraf dalam tubuh; sistem pemerintahan. Hal senada dikatakan pula oleh Satjipto Rahardjo dalam bukunya *Ilmu Hukum*. Ia mengatakan, sistem adalah suatu kesatuan yang bersifat kompleks, terdiri dari bagian-bagian yang berhubungan dan bekerja secara aktif untuk mencapai tujuan.[69]

Pengertian serupa itu pada perkembangannya kemudian hanya merupakan salah satu pengertian. Sebab ternyata istilah itu digunakan untuk menunjuk banyak hal. Amirin[70] dengan mengutip pandangan Optner (1978) dan Jordan (1960) mengemukakan bahwa tidak kurang dari 15 macam cara orang mempergunakan istilah sistem tersebut. Pada kesempatan ini tidak akan dikemukakan 15 macam cara itu, tetapi secara garis besar barangkali simpulan Shrode dan Voich dapat membantu memberikan gambaran tentang hal ini. Keduanya mengatakan:

> *The term "system" has two important connotations which are implicit, if not explicit, in almost any discussion of systems. The first is the notion of system as an entity or thing which has a particular order or*

---

[66] Elias M Awad. *System Analysis and Design*, (Homewood, Illinois: Richard D. Irwin, 1979) hlm. 4.

[67] Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, Edisi VI, (Jakarta: Modern English Press, 1991) hlm. 199.

[68] Tatang M. Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hlm. 1.

[69] Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum*, (Jakarta: Citra Aditya Bhakti, 1991), hlm. 48.

[70] Amirin, *Op. cit.*, hlm. 2.

> *structural arrangement of its parts. The second is the notion of system as a plan, method, device, or procedure for accomplishing something. As we shall see, these two notions are not markedly different, since order or structure is fundamental to each.*[71]

Jadi, menurut kedua pengarang tersebut istilah sistem itu menunjuk pada dua hal, yaitu pada sesuatu wujud ("entitas") atau benda yang memiliki tata aturan atau susunan struktural dari bagian-bagiannya, seperti jam, mobil, paguyuban, lembaga pemerintah, manusia, alam semesta; dan *kedua* menunjuk pada suatu rencana, metode, alat, atau tata cara untuk mencapai sesuatu, seperti sistem kontrol dalam perusahaan, sistem keuangan, dan sistem transportasi. Dikatakan oleh keduanya, bahwa kedua pengertian atau penggunaan tersebut tidaklah mempunyai perbedaan berarti, sebab keteraturan, ketertiban, atau adanya struktur itu merupakan hal yang fundamental bagi keduanya.

Dari paparan kebahasaan di atas, kita dapat memahami dan mendefinisikan bahwa yang dimaksud dengan sistem adalah *sehimpunan unsur yang melakukan suatu kegiatan atau menyusun skema atau tata cara melakukan sesuatu kegiatan pemrosesan, untuk mencapai sesuatu atau beberapa tujuan*, dan hal ini dilakukan dengan cara *mengolah data dan/atau energi dan/atau barang* (*benda*) *di dalam jangka waktu tertentu guna menghasilkan informasi dan/atau energi dan/atau barang*.[72] Definisi ini tentu saja masih bersifat *debateble*, tentatif, karena sesuai dengan ciri-cirinya yang paling utama; sesuatu dikatakan sistem atau bukan tergantung apakah ia memiliki tujuan, punya batas, terbuka, tersusun dari subsistem, ada saling keterikatan dan saling tergantung, merupakan satu kebulatan yang utuh, melakukan kegiatan transformasi, ada mekanisme kontrol, dan memiliki kemampuan mengatur dan menyesuaikan diri sendiri. Dengan kata lain, inti sistem adalah hubungan kebergantungan antar setiap bagian yang membentuk sistem (*interrelationship*

[71] Shrode dan Voich, *Op. cit.*, hlm. 121.
[72] Amirin, *Op. cit.*, hlm. 12-13.

between parts).[73]

Dari elaborasi di atas tampak bahwa pembahasan tentang sistem terus berkembang dengan menuju kepada beberapa arti. *Pertama*, pengertian sistem digunakan untuk menunjuk himpunan gagasan atau ide yang tersusun, terorganisasi dan membentuk satu kesatuan yang logis dan kemudian dikenal sebagai buah pikiran filsafat tertentu, agama atau pemerintahan. *Kedua,* pengertian sistem yang digunakan untuk menunjuk sekelompok atau himpunan suatu kesatuan dari benda-benda tertentu yang memiliki hubungan secara khusus. *Ketiga,* pengertian sistem yang digunakan untuk menunjuk metode atau tata cara.[74]

Dengan demikian, sistem sosial dapat dikatakan sebagai suatu pola interaksi sosial yang terdiri dari komponen-komponen sosial yang teratur dan melembaga (*institutionalized*) dalam bentuk peran-peran sosial seperti peran pemerintahan, pendidikan, dan perdagangan. Dan peran-peran itu tentunya sangat banyak dalam hidup keseharian dan setiap anggota masyarakat tidak dapat tidak berinteraksi dengannya. Seorang pedagang yang akan menuju ke pasar tentulah ditengah jalan ia bertemu dengan banyak peran sosial: supir, polisi, petugas kebersihan, dan pejabat, dan lain sebagainya. Interaksi seseorang dengan berbagai peran sosial itu disebut dengan sistem sosial.

Sebagai suatu hasil analogi yang dilakukan oleh manusia maka kebenaran suatu sistem bersifat relatif, sebaliknya nilai yang terkandung dalam agama bersifat absolut. Bagi agama tidak penting tentang bentuk lembaga yang akan menghasilkan suatu kebaikan. Yang pokok, bahwa nilai yang dikandung dalam suatu pekerjaan haruslah berangkat dari nilai-nilai kebaikan dan sama sekali tidak merugikan bagi orang atau kelompok, karena agama mendorong terwujudnya kebaikan (*al-shalah*) dan meniadakan kerusakan (*al-fasad*).

Karakter lain dari sistem sosial yakni ia cenderung untuk

[73] Lili Rasjidi dan I. B. Wyasa Putra, *Hukum sebagai Suatu Sistem*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 43.

[74] *Ibid.*, hlm. 123.

selalu mempertahankan ekuilibrium atau keseimbangan. Dengan kata lain, keteraturan merupakan norma dari suatu sistem. Manakala terjadi ketidakseimbangan norma, maka sistem akan menyesuaikan diri dan mencoba untuk kembali kepada keadaan semula. Sewaktu masyarakat desa mulai mengenal siaran televisi swasta yang sarat dengan iklan dan tayangan film barat, pada mulanya mereka akan mengalami keterkejutan budaya (*cultural schock*), tetapi kemudian mereka lambat laun melakukan penyesuaian sekalipun tentunya kemungkinan akan terjadi perubahan kriteria tentang berbagai norma kepatutan dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, yang terjadi yaitu kesenjangan (*gap*) antara norma lama dan yang baru. Pertanyaannya, apakah kesenjangan antara norma lama dengan yang baru akan berubah menjadi semakin parah dan berakhir dengan tragis. Jawabannya, terpulang seberapa jauh proses akomodasi itu berlangsung. Manakala akomodasi berlangsung secara drastis jelaslah akan terjadi goncangan dalam kehidupan masyarakat akan tetapi manakala masyarakat, memiliki kemampuan selektif maka dampaknya tidak terlalu fatal.

Beberapa kasus yang terjadi adanya tindakan melawan hukum seperti perkosaan, pencurian, olah tipu *smackdown* merupakan contoh terjadinya keterkejutan akan tetapi kemudian dianggap sebagai hal yang biasa di masyarakat seperti tata cara berbusana kalangan selebritis pada acara-acara yang ditayangkan sinetron televisi.

Masyarakat dipandang sebagai suatu sistem sosial yang kemudian menurut Talcott Parsons, dapat dikonstruksikan ke dalam empat subsistem, yaitu fungsi adaptasi (*adaptation*); pencapaian tujuan (*goal attainment*); integrasi (*integration*), dan pola mempertahankan atau menegakkan struktur masyarakat (*latent pattern maintenance*) atau lebih mudahnya disingkat menjadi AGIL. Fungsi adaptasi diperankan oleh subsistem ekonomi, fungsi pencapaian tujuan diperankan subsistem politik, fungsi integrasi diperankan subsistem hukum, dan memperta-

hankan struktur masyarakat diperankan subsistem budaya.[75]

5. Stratifikasi Sosial

Secara sederhana, stratifikasi sosial didefinisikan sebagai gambaran tentang penggolongan masyarakat dalam lapisan tertentu atau kelas sosial tertentu secara vertikal menurut hierarki kekuasaan atau prestise. Dalam wacana sosiologi, terdapat sejumlah istilah yang sudah baku digunakan untuk menggambarkan perbedaan pelapisan masyarakat (stratifikasi sosial), yaitu lapisan atas (*upper*), lapisan menengah (*middle*), dan lapisan bawah (*lower*). Setiap lapisan terbagi menjadi tiga lapisan, yaitu atas, menengah, dan bawah. Hal ini bisa dilihat secara jelas dalam bagan berikut ini:

Lapisan Atas	1. Lapisan atas (LAa) 2. Lapisan menengah 3. Lapisan bawah (LAb)
Lapisan Menengah	1. Lapisan atas (LMa) 2. Lapisan menengah 3. Lapisan bawah (LMb)
Lapisan Bawah	1. Lapisan atas (LBa) 2. Lapisan menengah 3. Lapisan bawah (LBb)

Sumber: *Zainal Abidin dan Agus Ahmad Safe`i* (*2003:151*).

Pelapisan masyarakat (stratifikasi sosial) tidak hanya menunjukkan arah dari atas ke bawah dan sebaliknya (vertikal), tetapi juga dapat bersifat horizontal. Istilah yang digunakan untuk mengindentifikasi fenomena yang disebut terakhir yaitu *diferensiasi sosial*. Diferensiasi sosial tidak menunjukkan ada-

[75] *Ibid.*, hlm. 129.

nya perbedaan tinggi, rendah lapisan masyarakat, karena yang ditekankan (*stressing point*) yaitu adanya pelapisan sosial yang didasarkan pada kriteria, seperti ras, agama, atau jenis kelamin, klan, profesi, suku bangsa, pendidikan, umur, keturunan, dan adat istiadat.

Pelapisan sosial atau yang disebut stratifikasi sosial hendaknya dibedakan dengan ketidaksamaan sosial. Pengertian stratifikasi lebih dititikberatkan pada perbedaan peran sosial yang dimainkan setiap orang, sedang ketidaksamaan sosial lebih dititikberatkan pada perbedaan *prestise* maupun perbedaan antar individu dalam kedudukan (*status*) dan peran (*role*). Untuk mengukur status seseorang menurut Pitirim Sorokin dapat dilihat pada:

a. jabatan atau pekerjaan,
b. pendidikan dan luasnya ilmu pengetahuan,
c. kekayaan,
d. politis,
e. keturunan, dan
f. agama.[76]

Suatu kedudukan yang disandang seseorang dilepaskan dari individu yang memilikinya tidak lebih dari sebatas hak dan kewajiban. Dalam masyarakat sering dibedakan dua jenis kedudukan, yaitu *ascribe status* yaitu kedudukan seseorang dalam masyarakat tanpa memperhatikan perbedaan seseorang karena diperoleh melalui kelahiran. Kelompok masyarakat yang disebut bangsawan, berdarah biru termasuk pada kedudukan yang pertama. Gelar-gelar kebangsawanan merupakan contoh dari perolehan melalui garis keturunan. Sekalipun sekarang ini kedudukan kebangsawanan itu bisa diperoleh melalui persyaratan tertentu, akan tetapi riwayat status itu bukan perolehan individu.

[76] Parsons membuat lima kriteria yang digunakan untuk menentukan tinggi-rendahnya status sosial seseorang, yaitu: (1) faktor kelahiran; (2) faktor mutu pribadi; (3) faktor prestasi; (4) faktor pemilikan; (5) faktor otoritas. Zainal Abidin dan Agus Ahmad Safe`i, *Op. cit.*, hlm. 152.

Kedudukan yang kedua *achieved status*, yaitu kedudukan seseorang berdasar pada usaha pencapaiannya sendiri tidak terkait dengan sejarah kelahiran. Oleh karena itu, maka ia terbuka bagi siapa saja apabila melakukan usaha secara individual. Jabatan-jabatan profesi pada dasarnya termasuk pada tipe yang kedua.

Sementara itu, peran (*role*) berbeda dengan status. Apabila kedudukan sifatnya lebih statis, maka peranan lebih dinamis karena terkait dengan aktivitas yang dilakukan pada setiap hari. Peran meliputi tiga hal, yaitu norma-norma yang berkaitan dengan posisi atau tempat seseorang dalam masyarakat; konsep ihwal yang dapat dilakukan individu dalam masyarakat; dan peran dapat dikatakan sebagai perilaku individu yang penting bagi struktur sosial. Dalam pelaksanaannya, peran itu dapat dibedakan menjadi dua hal, yaitu peran yang *diharapkan* dan yang *disesuaikan*. Peran yang diharapkan, yaitu secara ideal yang menjadi tuntutan masyarakat agar dapat diwujudkan sementara yang disesuaikan adalah pertimbangan pragmatis sebuah peran dapat dijalankan.

Terjadinya pelapisan sosial atau stratifikasi sosial dalam keseluruhan struktur kemasyarakatan dapat diibaratkan sebagai pedang bermata dua. Pada satu sisi, ia berdampak positif, seperti terciptanya dinamika dan pembaruan masyarakat menuju masyarakat modern, keteraturan sosial. Pada sisi lain, ada juga dampak negatifnya berupa konflik sosial, kecemburuan sosial atau tindakan-tindakan non-asosiatif dan non-integratif dari individu-individu pendukung kesatuan dalam interaksi sosial.

Implikasi lebih jauh dari adanya pelapisan sosial ini yaitu munculnya perbedaan peran dan status dari anggota-anggota masyarakat. Perbedaan ini dalam batas-batas tertentu memunculkan konflik sosial, seperti kecemburuan sosial, prasangka, perilaku menyimpang, dan tindakan-tindakan negatif yang tidak jarang bermuara pada huru hara sosial (*social riot*).

Menurut Gordon W. Allport (1958), ada lima pendekatan dalam melihat sebab-sebab terjadinya prasangka atau kecemburuan sosial sebagai akibat stratifikasi sosial yang mewarnai ada-

nya peran dan status sosial dalam kesatuan masyarakat. Kelima pendekatan yang dimaksud yaitu berikut ini:

a. *Pendekatan historis*. Pendekatan ini didasarkan pada teori pertentangan kelas, yaitu konflik antara kelas atas, menengah, dan bawah. Pertentangan ini diwarnai dengan timbulnya sikap saling menyalahkan, prasangka, kecemburuan sosial.
b. *Pendekatan kepribadian*. Prasangka atau kecemburuan diakibatkan keadaan frustrasi yang mendorong tindakan agresif dari individu-individu kelas bawah dalam kehidupan sehari-hari yang disebabkan oleh kelas yang lebih tinggi. Secara psikologis, kalangan bawah beranggapan bahwa mereka menjadi menderita disebabkan orang-orang yang kelasnya di atas mereka.
c. *Pendekatan fenomenologis*. Pendekatan ini menekankan bahwa tindakan individu, termasuk prasangka, dipengaruhi oleh cara pandang individu itu terhadap masyarakat dan lingkungannya, sehingga persepsilah yang menyebabkan prasangka atau kecemburuan sosial dan yang terjadi dalam lingkungannya, bukan karena terjadinya perbedaan kelas dalam masyarakatnya.
d. *Pendekatan naive*. Pendekatan ini lebih menekankan objek prasangka atau objek tindakan individu, dan bukan menyoroti pelakunya yang berprasangka. Pendekatan *naive* ini tidak begitu berbeda dengan pendekatan fenomenologis yang memandang bahwa individulah yang menyebabkan terjadinya prasangka.
e. *Pendekatan sosiokultural dan situasional*. Pendekatan ini menekankan bahwa kondisi atau situasi saat ini merupakan penyebab timbulnya perilaku, sikap, dan prasangka.[77]

[77] *Ibid*., hlm. 153.

6. Diferensiasi Sosial

Pada setiap masyarakat terdapat dua faktor pembeda antara satu dengan lainnya. Dari sudut pengamatan vertikal pada setiap masyarakat terdapat pembedaan antarkelas dan polarisasi sosial yang cukup tajam. Perbedaan secara vertikal ini disebut dengan stratifikasi sosial. Demikian juga secara horizontal terdapat kesatuan-kesatuan sosial yang yang didasarkan pada pembedaan suku, agama, profesi, dan sebagainya. Perbedaan horizontal ini disebut dengan diferensiasi sosial. Wujud diferensiasi sosial yang menonjol yaitu ras, etnik, agama, dan, jenis kelamin. Guna lebih jelasnya perbedaan antara diferensiasi sosial dan stratifikasi sosial, perhatikan tabel berikut:

Perbedaan Diferensiasi dan Stratifikasi Sosial

Diferensiasi Sosial		Stratifikasi Sosial
1.	Pengelompokan secara horizontal.	Pengelompokan secara vertikal.
2.	Berdasarkan ciri dan fungsi.	Berdasarkan posisi, status, kelebihan yang dimiliki, sesuatu yang dihargai.
3.	Distribusi kelompok.	Distribusi hak dan wewenang
4.	Genotipe.	Stereotipe.
5.	Kriteria biologis/fisik sosiokultural.	Kriteria ekonomi, pendidikan, kekuasaan, kehormatan.

Sumber: *Arief Herdiyanto* (*2006*).

Faktor diferensiasi sosial itu, pada kenyataannya dapat menimbulkan konflik dan unsur diferensiasi yang digunakan tergantung dari faktor mana yang lebih kuat menimbulkan emosi massa. Faktor diferensiasi agama atau etnis mungkin bukan sebagai unsur yang membuat masyarakat terlibat konflik, melainkan karena dua unsur ini yang sangat kuat tarikan emosinya maka sepertinya dua hal ini yaitu etnis dan agama yang menjadi pemicu konflik sosial di berbagai daerah di Indonesia sebagaimana yang terjadi pada kasus etnis Madura dan Dayak di Kali-

mantan, antara penganut Islam dan Kristen di Poso, akan tetapi dalam kenyatannya dua unsur ini yang menjadi bahan opini publik.

7. Integrasi Sosial

Dua kelompok masyarakat yang berbeda etnis, agama, atau budaya tidaklah secara otomatis tidak dapat dipersatukan dan hidup berdampingan. Meskipun tentunya dalam kenyataan tidak selalu terjadi konflik ataupun integrasi dalam masyarakat yang berbeda tersebut. Perbedaan sosial dapat berubah menjadi integrasi manakala dipenuhi tiga hal sebagaimana hasil kajian FISIP Universitas Airlangga, yaitu: *Pertama*, pola hubungan *simbiosis-mutualis*, di mana sekalipun dua kelompok berbeda kedudukan, tetapi apabila mereka saling melengkapi dan menghargai maka yang terjadi yaitu integrasi. Tanpa terjadi pun asimilasi kultural namun berhasil dibangun pola majikan-pekerja yang berlangsung secara adil, maka tidak terjadi konflik.

Kedua, adanya forum atau zona netral yang dapat dijadikan titik pertemuan antar-etnis maupun juga antar-agama, maka hubungan berubah menjadi *cross-cutting-loyalities*. Dengan demikian akan terjadi saling mempelajari adat dan tradisi masing-masing serta disadari betul wujud praksis masing-masing kelompok. Langkah mewujudkan kelompok netral ini telah dicoba di Medan oleh kelompok pemuka masyarakat yang disebut Forum Komunikasi Pemuka Antar-Agama Provinsi Sumatera Utara (FKPA), Badan Kerja sama Antar-Umat Beragama di Provinsi Sulawesi Utara.

Ketiga, karena dukungan dan perasaan saling memiliki yang tinggi dari tokoh masyarakat, masyarakat, dan lembaga sosial. Pengalaman menunjukkan bahwa kota Surabaya yang beragam etnis dan dikenal memiliki temperamen yang keras seperti Madura, Bugis, akan tetapi dapat dinetralisasi oleh kelompok agamawan antara lain Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Demikian juga peran yang dilakukan oleh kelompok Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) melalui kegiatan pengembangan komuni-

kasi sosial yang disebut Studi Intensif (SIKI).

Nasikun menyebutkan, bahwa terdapat dua hal yang dapat meredam terjadinya konflik pada dua masyarakat yang berbeda: (1) adanya *cross-cutting-affiliation*, yaitu seorang warga masyarakat menjadi anggota pada berbagai kesatuan sosial; dan (2) *cross-cutting-loyalities*, yaitu seorang warga yang memiliki loyalitas ganda terhadap berbagai kelompok sosial.[78] Konflik antar suku misalnya, akan tereliminasi manakala anggota suku tersebut terjadi hubungan silang dengan kelompok lain, misalnya karena hubungan kekerabatan, kesamaan agama. Kelompok masyarakat Jawa yang menjadi penduduk mayoritas di Sumatera Utara tidak dipandang oleh etnis lain, seperti Batak dan Melayu sebagai ancaman, karena terjadi hubungan lintas dengan suku lain seperti perkawinan, pekerjaan, dan permainan sehingga totalitas warga etnis Jawa sekitar 40% dianggap masyarakat sebagai hal yang biasa. Nama-nama perkampungan di sekitar Medan banyak menggunakan nama Jawa, demikian juga warga etnis Jawa melarutkan diri dengan Sumatera Utara seperti menjadi pemain sepak bola, kesenian, dan sebagainya. Demikian juga perkumpulan etnis Jawa yang disebut Putera Jawa Kelahiran Sumatera (Pujakesuma) tidak dianggap sebagai saingan oleh etnis lainnya.

Hal ini tentunya juga dapat dilihat sebagai adanya faktor kesamaan agama antara orang Jawa dan Melayu, Mandailing, dan sebagainya. Demikian juga terjadinya proses peminjaman budaya antara etnis Jawa dan etnis Melayu, Mandailing, dan sebagainya. Di balik itu, tentunya masih terdapat faktor lain yang sangat penting dalam terpeliharanya integrasi sosial ini, yaitu adanya figur yang memosisikan dirinya sebagai rujukan sosial dari semua kelompok. Sebagai masyarakat yang terikat dengan masyarakat patrimonial, maka kehadiran sumber referensi ini menjadi penting yang dapat menempatkan dirinya sebagai representasi dari semua kelompok sosial yang diwakilinya. Pola keterkaitannya ti-

[78] J. Dwi Nawoko dan Bagong Suyanto, *Op. cit.*, hlm. 205.

dak didasarkan kepada fungsi jabatan atau kekuasaan yang dimilikinya, akan tetapi pada faktor kepribadiannya.

Sejarah telah membuktikan bahwa oleh karena telah terjadi silang-menyilang hubungan agama, budaya dengan etnis, maka adanya perbedaan itu tidak menjadi masalah. Hal ini disebabkan karena adanya hubungan silang-menyilang dan loyalitas saling menyilang. Sekalipun tentunya unsur pembeda dalam persepsi sosial, yaitu klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim keselamatan (*salvation claim*) yang setiap waktu dapat menjadi pemicu konflik sosial.

C. PERSPEKTIF SOSIOLOGI TENTANG AGAMA

Perhatian para sosiolog terhadap keberadaan agama tidak kalah banyak dibandingkan para teolog. Perbedaannya, bila para teolog melihat agama dalam kerangka *truth or false*, benar atau salah; para sosiolog melihat agama sebagai bagian *inherent* dari proses perkembangan budaya manusia. Bahkan, agama itu sendiri dinilai sebagai gejala budaya dan gejala sosial, yang sendirinya mempunyai sifat tidak terulang, tetapi unik.[79]

Gejala agama bukanlah gejala ilmu kealaman, seperti air yang selalu mengalir dari atas ke bawah atau seperti gejala elektron yang selalu bergerak mengejar proton. Agama biasanya didefinisikan sebagai kepercayaan akan adanya sesuatu yang Mahakuasa dan hubungan dengan yang Mahakuasa itu. Karena agama adalah kepercayaan, maka agama adalah gejala budaya. Sedangkan interaksi antara sesama pemeluk agama dan agama lain yaitu gejala sosial. Jadi, agama dapat dilihat sebagai gejala budaya dan sebagai gejala sosial.[80]

Dengan melihat agama sebagai sistem budaya, maka agama dapat diteliti secara ilmiah. Agama sebagai sistem budaya akan

---

[79] M. Atho Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam" dalam Amin Abdullah, dkk., *Mencari Islam Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 28.

[80] *Ibid*., hlm. 29.

senantiasa bergerak secara dinamis, sehingga dalam kurun waktu tertentu wajah agama akan senantiasa berubah. Oleh karena itu, bagi mereka yang hendak meneliti fenomena keagamaan yang diekspresikan oleh individu atau kelompok harus dimulai oleh kesadaran bahwa agama selalu berada dalam proses menjadi, dipengaruhi oleh persepsi terhadap apa yang dipahami sebagai *ultimate reality* tergantung kepada konstruksi keberagamaan. Dengan demikian, perbedaan cara mengekspresikan keberagamaan antara individu dan antarkelompok keagamaan bukan sesuatu yang salah, tetapi kebenaran-kebenaran dengan rasionalitas yang berbeda-beda. Kesalahan yang sering terjadi dalam meneliti ekspresi keberagamaan adalah memosisikan agama sebagai bangunan yang tidak boleh berubah dan menggunakan konsep kebenaran tunggal (*single truth*) dalam mengkaji agama, seperti yang biasa terjadi bila memakai pendekatan teologis.[81]

Agama—dalam pengertian teologis sebagai seperangkat ajaran yang mengatur hubungan antara manusia dan Tuhannya, antara manusia dengan manusia lainnya, dan antara manusia dan alam lingkungannya, tak lagi dapat dipakai untuk menjelaskan gejala-gejala sosiologis hubungan interaksional timbal balik antara agama dan masyarakat. Alasannya, definisi agama seperti itu, ternyata lebih menekankan peran agama sebagai pengatur kehidupan dan kurang memberikan tekanan pada faktor manusia sebagai penganut dan menginterpretasi ajaran agama.[82] Dari definisi seperti itu tidak dapat dilihat bagaimana orang merasakan agamanya sebagai sesuatu yang *mysterium tremendum et fascinosum*; suatu misteri yang melezatkan dan sekaligus menakutkan, bagaimana orang merasakan bercengkerama dalam nuansa percintaan dengan Tuhannya, tiba-tiba bertambah atau berkurang; bagaimana seorang penganut agama bisa berlaku agresif dan fundamental, dan bagaimana seseorang berinteraksi dengan orang lain melalui simbol-simbol agama; bagaimana se-

---

[81] Ahmad Salehudin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Anomali Ideologisasi Agama dalam Agama*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), hlm. 16-17.

[82] Parsudi Suparlan (1988) dalam Nur Syam. *Op. cit*. hlm. 34-35.

orang Madonna penyanyi pop terkenal bernyanyi dengan pakaian minim yang memperlihatkan lekuk-lekuk tubuhnya, bahkan lebih, sementara di dadanya menggelantung simbol salib dan sejumlah pertanyaan lain, yang intinya keterlibatan manusia dengan keyakinan agamanya menjadi sangat dominan.

Dari sini, ahli sosiologi atau antropologi lebih menyukai definisi agama sebagaimana yang diungkapkan oleh Geertz, yaitu sebagai sistem simbol yang bertindak untuk memantapkan perasaan (*moods*) dan motivasi secara kuat, menyeluruh dan bertahan lama pada diri manusia, dengan cara memformulasikan konsepsi mengenai suatu hukum (*order*) yang berlaku umum, berkenaan dengan eksistensi (manusia), dan menyelimuti konsepsi ini dengan suatu aura tertentu yang mencerminkan kenyataan, sehingga perasaan dan motivasi tersebut tampaknya secara tersendiri (unik) yakni nyata ada.

Dengan demikian, setiap agama akan memiliki sistem simbol yang disebut dengan simbol suci yang menggambarkan keberadaan etos dan pandangan hidup yang secara hakiki merupakan bagian penting bagi eksistensi manusia. Dengan adanya etos dan pandangan hidup (*world view*) yang memancarkan simbol-simbol suci tersebut, manusia mengadakan kehidupan sehari-hari. Dengan cara demikian, agama menjadi sesuatu yang eksis dalam kehidupan manusia, karena manusia menginterpretasikan kehidupannya berdasarkan dan dipedomani oleh agamanya atau simbol-simbol suci yang diyakininya itu.[83]

Tanpa bermaksud melebih-lebihkan *paradigma definisi sosial* sebagaimana interaksionisme simbolik dan fenomenologi dalam memandang agama sebagai gejala kehidupan manusia, namun definisi agama sebagai tersebut di atas, terasa lebih menjanjikan peran manusia dalam melakukan tindakan keagamaannya. Jadi, agama lebih dimaknai sebagai bagian dari kehidupan individual yang masing-masing pemeluk agama memiliki otoritas dalam memahami agamanya dan mengaplikasikannya,

[83] Nur Syam. *Op. cit.* hlm. 35-36.

kendati interpretasi tersebut masih saja selalu dikaitkan dengan tokoh agama (*religious leader*). Suatu kenyataan, bahwa kebanyakan orang tak dapat menginterpretasikan ajaran agama, dikarenakan keterbatasan persyaratan intelektual. Dengan cara seperti ini, kita telah sedikit memasuki relung paradigma fakta sosial dengan anggapan bahwa struktur keulamaan (*the structure of religious leader*) memiliki peran dan fungsi dalam menentukan kehidupan keberagamaan penganut agama tertentu. Dengan demikian, paradigma fakta sosial akan mengkaji mengenai peran dan fungsi struktur dan pranata keagamaan yang memiliki sejumlah pengaruh terhadap kehidupan masyarakat. Adapun paradigma definisi sosial akan mengkaji arti penting dan makna agama bagi kehidupan manusia.[84]

Dalam kehidupan masyarakat terdapat sejumlah struktur dan pranata yang dipengaruhi oleh ajaran agama dan dibentuk oleh masyarakat untuk mengatur kehidupannya, seperti pranata perkawinan, keluarga, pendidikan, struktur, keulamaan, dan kenegaraan. Semua ini dapat dikaji oleh paradigma fakta sosial, untuk melihat aspek fungsionalitasnya bagi kehidupan masyarakat. Adapun dalam kehidupan manusia terdapat makna agama atau tindak subjektif pelaku agama yang tentu saja membutuhkan paradigma definisi sosial. Ramlan Surbakti (1996) menyebutnya dengan istilah, *What does religion do for other;* dan *What is religion*. Pengertian pertama mengacu kepada apa fungsi agama bagi kehidupan masyarakat, dan yang kedua mengacu kepada apa makna agama bagi kehidupan manusia. Yang pertama banyak dilakukan oleh ahli sosiologi yang didefinisikan sebagai paradigma fakta sosial, misalnya Hendropuspito, yang mengkaji fungsionalitas agama, pula Thomas F. O'dea dan Elizabeth K. Nottingham. Adapun kategori kedua banyak dilakukan oleh para antropolog, semisal Clifford Geertz, Hiroko Horikhosi, Robert W. Heffner, Mark R. Woodward, Zamakhsyari Dhofier,

[84] *Ibid.*, hlm. 37.

dan Mitsuo Nakamura.[85]

Berikut pandangan mereka tentang agama dalam perspektif sosiologis. Thomas F. O'dea misalnya, dalam bukunya *Sociology of Religion*, mengawali tulisannya dengan suatu kalimat menarik, menurutnya bahwa penjelasan yang bagaimanapun adanya tentang agama, tidak akan pernah tuntas tanpa mengikutsertakan aspek-aspek sosiologisnya. Dalam hal yang berkaitan dengan Islam, maka perilaku para pemeluk Islam, baik secara sadar atau tidak sadar, tidak jarang yang berupa perilaku yang terpengaruh atau sebagai realisasi ajaran Islam itu sendiri. Dengan kata lain, pengaruh disiplin ilmu sosial atau sosial pada umumnya untuk mengkaji masyarakat Muslim mau tidak mau harus tidak lepas dari kajian Islam itu dalam konteks sosialnya. Ini artinya bahwa agama yang selalu berkaitan dengan kepercayaan serta perbagai praktik ritualnya yang diwujudkan dalam bentuk tingkah laku secara empiris dalam pandangan O'dea, benar-benar sebagai masalah sosial. Berangkat dari pernyataan tersebut, maka persoalan berikutnya yaitu bagaimana ilmuwan sosial atau para sosiolog khususnya mendefinisikan agama, persoalan apakah dalam masalah agama ini yang telah menjadi perhatian sosiologi serta bagaimana mendekati masalah ini dari sudut pandang sosiologis.

Bronislaw Malinowski (1884-1942) misalnya, berpendapat bahwa agama adalah "*wishful thinking*", yaitu suatu harapan yang muncul karena manusia melihat bahwa kehidupannya akhirnya akan berakhir dengan kematian. Meskipun demikian Malinowski masih memandang agama sesuatu yang memiliki nilai positif seperti yang ditegaskannya bahwa agama dapat menolong untuk mengatasi frustrasi, agama dapat membantu mewujudkan persatuan sosial. Agama dengan begitu berarti masih mempunyai nilai positif walaupun dari segi kebenaran pada dasarnya merupakan kekeliruan saja.[86]

Joachim Wach, ahli ilmu agama, dalam konteks sosiologi

[85] *Ibid.*, hlm. 38.

[86] Ishomuddin, *Islam Dialektika antara Pemahaman Budaya dan Sosial Ekonomi*, (Malang: UMM Press, 1998), hlm. 26.

agama hanya dapat dipahami dalam konteks ilmu agama. Wach mendefinisikan "*sociology of religion*" dengan penelitian tentang hubungan antara agama dan *geselschaft* (masyarakat) yang dipengaruhi agama. Metode yang paling cocok untuk mengadakan penelitian sosiologi agama yaitu metode empiris deskriptif dan fenomenologis. Wach menyatakan masalah-masalah normatif merupakan masalah etika dan filsafat agama. Pengaruh agama terhadap masyarakat sama kuatnya dengan pengaruh masyarakat terhadap agama. Wach menyatakan latar belakang sosial pendiri agama menentukan ciri awal suatu agama yang dibentuk. Wach menekankan faktor sosial ekonomi dari agama. Persoalan-persoalan sosiologis berasal dari sifat dasar manusia dan nabinya. Di dalam bukunya *Sociology of Religion*, sifat dasar manusia itu dicari melalui tiga jalan: *pertama*, pencarian pertama, pencarian realitas terakhir (*eschatology*), dilaksanakan oleh teolog; *kedua*, realitas manusia (antropologi); dan *ketiga*, sifat dasar alami semesta (kosmologi) dan ilmu sains.[87]

Adapun dalam metode tipologis, Wach memerinci tugas-tugas yang harus dilakukan oleh metode ini menjadi lima macam. *Pertama*, menganalisis dengan cara perbandingan kelompok-kelompok keagamaan yang secara alami menjadi bagian masyarakat; *cults* keluarga, *cults* kekerabatan, *cults* yang berhubungan dengan tempat, *cults* ras, *cults* bangsa, dan *cults* berdasarkan jenis kelamin, dan umur, "*cross sectional comparative method*." *Kedua*, menganalisis kelompok-kelompok keagamaan yang secara alami menjadi bagian dari masyarakat, terdiri dari kecenderungan-kecenderungan yang lebih spesifik berhubungan akibat diferensiasi dari masyarakat yang lebih maju. *Ketiga*, diferensiasi sosial dalam masyarakat berpengaruh atas sikap keagamaan dengan cara yang spesial. Prajurit, pedagang, petani, berpengaruh terhadap perkembangan agama. *Keempat*, mempelajari hubungan antara agama dan negara. Menurut Wach, hubungan antara agama dan negara mempunyai pengaruh terha-

[87] *Ibid.*, hlm. 27.

dap agama. Hubungan antara agama dan negara berbeda sekali; agama-agama misteri dan rahasia merupakan contoh pemisah yang radikal antara agama dan negara. *Kelima*, menganalisis secara perbandingan jenis-jenis wibawa otoritas: pendiri, pembaru, nabi, ahli peramal, orang suci, dan lain-lain.

Edward Burnett Tylor (1832-1917) dalam *Primitive Culture* dengan teori "*Animist Theory*", mengatakan bahwa dengan adanya mimpi, sakit, dan sebagainya, orang-orang primitif sampai kepada adanya pengertian tentang roh atau jiwa (*anima* = roh) dengan pengertian ini dimaksud mereka mampu memisahkan antara roh dan tubuh kasar. Dengan pemisahan itu diartikan bahwa roh terdapat pada setiap benda, baik hidup maupun mati. Bila orang meninggal, rohnya hidup terus. Dari situlah munculnya kepercayaan akan roh orang mati. Roh orang mati itu dapat mengunjungi manusia yang masih hidup dalam mimpinya. Lama kelamaan roh orang mati itu dipuja orang. Demikian terjadinya "manisme"atau pemujaan roh nenek moyang. Lama kelamaan roh nenek moyang itu diangkat menjadi dewa-dewa. Demikianlah terjadinya paham "politeisme" (kepercayaan akan banyak Tuhan). Dengan bukti-bukti yang ditemukan pada kepercayaan orang-orang primitif itu, maka kemudian Tylor mendefinisikan agama sebagai "kepercayaan terhadap adanya wujud-wujud spiritual."[88]

Émile Durkheim mendefinisikan agama sebagai sistem yang menyatu mengenai berbagai kepercayaan dan peribadatan dengan benda-benda sakral, benda-benda terpisah dan terlarang, kepercayaan dan peribadatan yang mempersatukan semua orang yang menganutnya ke dalam suatu komunitas moral yang disebut gereja. Durkheim tertarik pada unsur-unsur solidaritas masyarakat. Dia mencari prinsip yang mempertalikan anggota masyarakat. Durkheim menyatakan agama harus mempunyai fungsi. Agama bukan ilusi, melainkan merupakan fakta sosial yang dapat diidentifikasi dan mempunyai kepentingan sosial.

[88] *Ibid.*, hlm. 28.

Semua konsep dasar yang dihubungkan dengan agama seperti dewa, jiwa, napas, dan totem berasal dari pengalaman manusia terhadap keagungan golongan sosial. Prinsip ini ditemukan oleh Durkheim pada waktu mempelajari masyarakat Aborigin Australia, karena dasar agama terdapat dalam *totemism*. Bagi Durkheim, agama memainkan peranan yang fungsional, karena agama merupakan prinsip solidaritas masyarakat. Dengan demikian Durkheim ialah pelopor fungsionalisme dalam antropologi.

Max Moeller (1823-1900) dalam bukunya *The Growth of Religion*, mengajukan teori yang berhubungan dengan perasaan manusia primitif yang disebut "*perception theory*", di mana dia mengatakan bahwa asal usul agama dari adanya "*the idea of the infinite*." Menurutnya, konsepsi ini sebagai akibat dari tanggapan mereka tentang alam jagat ini, seperti langit yang terbentang luas, matahari yang menimbulkan panas, awan bercampur petir, di mana mereka tidak berdaya terhadap segala itu.[89]

McLennan dalam bukunya *Studies in Ancient History* mengajukan teori "totem" atau *the totem theory*, bahwa bentuk agama yang tertua yakni totem, yaitu binatang atau tumbuh-tumbuhan yang dianggap suci yang dihubungkan dengan suku. Suku dianggap berasal dari totem itu dan roh daripada totem itu menempati kedua jenis makhluk itu yang oleh karenanya dianggap suci dan pantas untuk disembah. Dengan terjadinya perang dan penaklukan sesuatu klan mungkin saja mendapat kemenangan, dan dengan demikian totem dari klan itu dianggaplah tinggi. Dengan demikian, sedikit demi sedikit timbullah ide tentang adanya Wujud Agung (*The Supreme Being*). Teori tentang totem ini, kemudian dikembangkan oleh James G. Frazer dalam bukunya *Totem and Taboo*, begitu juga Émile Durkheim dengan bukunya *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* mendukung teori tentang totem ini.

Sementara George Simmel menekankan dua aspek penting dari agama: *Pertama*, agama menyangkut masalah hubungan

[89] *Ibid.*

keagamaan. *Kedua*, dalam membentuk hubungan keagamaan, manusia cenderung membuat model hubungannya dengan Tuhan, dengan dewa-dewa, dengan kekuatan adikodrati, atau dengan konsepsi-konsepsi lain tentang hal yang di luar jangkauan manusia, dan tentang hubungan sosial dalam masyarakat. Dalam pandangan Simmel semua bentuk hubungan itu dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya. Dalam hal ini sikap hormat terhadap yang suci menurutnya merupakan peningkatan jenis penghormatan yang terdapat dalam hubungan sosial.

Adapun ragam definisinya tampaknya belum ada yang secara empiris dapat menggambarkan apa itu sebenarnya agama. Seperti dikatakan O'dea, masalah inti agama yakni menyangkut sesuatu yang masih kabur serta tidak bisa diraba yang realitas empirisnya sama sekali belum jelas. Agama menyangkut dunia luar (*the beyond*), hubungan manusia dengan sikap terhadap dunia luar itu, dan dengan apa yang dianggap manusia implikasi praktis tersebut terhadap kehidupan manusia. Namun demikian berkaitan dengan masalah agama ini paling tidak dapat diidentifikasi tiga hal penting, yaitu agama sebagai sistem kepercayaan, sistem peribadatan, sistem norma atau nilai.[90]

Dalam kajian sosiologi terdapat banyak hal dalam hubungannya dengan agama ini yang sudah menjadi perhatian sosiologi agama, antara lain masalah kepercayaan (*belief*), peribadatan (*ritual*), masyarakat (*community*), lembaga atau kelembagaan (*institution*), dan masalah pengalaman keagamaan (*religion experience*).

Durkheim mengkaji agama dengan membuat pemisahan yang menggolongkan semua pengalaman manusia ke dalam kategori yang mutlak bertentangan, yakni pengalaman yang suci dan profan. Pengalaman yang profan adalah dunia pengalaman rutin yang merupakan bagian dari perilaku penyesuaian. Sementara yang suci lebih tinggi martabatnya dibanding dengan "yang profan", dan mengandung sifat serius yang lebih tinggi. Setiap

[90] *Ibid.*, hlm. 29.

orang yang beragama pasti mengagumi sesuatu yang dianggapnya suci, yang diwujudkan dalam simbol-simbol yang mewakili yang suci. Berangkat dari kekaguman itulah seperti dinyatakan Van der Leeuw akan "berkembang menjadi ibadat". O'dea dalam hal ini menegaskan bahwa lewat pengalaman dengan yang suci itulah lahir sesuatu sikap dan seperangkat praktik. Dan, sebagaimana juga dikatakan William James, agama adalah suatu perasaan, perbuatan, dan pengalaman, dari sini lahir "teologi, filsafat, dan organisasi gereja."[91]

Selain Durkheim yang membahas masalah yang suci ini ialah Rudolf Otto. Dalam pandangan Otto, yang suci itu adalah "sesuatu kekuatan yang tertinggi." Apa yang terlihat di dalamnya adalah sesuatu "yang tak terselami dan mengatasi semua makhluk". Suatu "yang tersembunyi eksoterik", tetapi dapat dihayati dengan perasaan. Yang kudus itu merupakan getaran dan pesona *mysterium tremindum et fascinocum*. Dan, akhirnya dalam pandangan Otto bahwa pengalaman dengan yang suci itu menimbulkan perasaan ketidakberdayaan dalam diri penganutnya, dan bagi Durkheim melahirkan "implikasi kewajiban".

Atas dasar hubungan dengan yang suci ini orang beragama terdorong untuk melakukan pengabdian, penghambaan, dan bahkan pengorbanan. Ini semua tentu tidak dapat dipahami dari luar, tetapi dengan berusaha memahami dari dalam, yaitu menyelami perasaan orang-orang beragama itu sendiri. Dari sini maka selanjutnya yaitu bagaimana sosiologi mendekati masalah ini. Dalam hal ini dapat dikemukakan dalam dua model pendekatan, yaitu pendekatan fungsional dan pendekatan substantif. Pendekatan pertama dimulai dengan mengajukan pertanyaan apakah fungsi sosial dan psikologi agama, baik bagi individu maupun kelompok sosial atau masyarakat. Adapun pendekatan kedua dimulai dengan mengajukan pertanyaan apakah agama itu, atau apakah makna agama bagi para pemeluknya. Dengan pendekatan kedua ini, sekaligus dapat dibedakan mana

---

[91] *Ibid.*, hlm. 30.

yang agama dan mana yang bukan agama. Definisi substantif mencakup makna dan kompleks makna yang dikaitkan dengan wujud-wujud transenden dalam arti konvensional, seperti ritus atau bentuk hubungan manusia dengan Tuhan, atau kekuatan adikodrati. Sementara pada pendekatan yang kedua akan melihat agama sebagaimana yang terpantul dalam struktur, sistem, dan pengaturan sosial.

Dua pendekatan ini masing-masing harus diakui mempunyai kekurangannya sendiri-sendiri. Dalam buku ini uraian akan lebih diarahkan pada model pendekatan yang kedua.

Dalam kajian sosiologi tentang agama yang agaknya juga penting dalam era globalisasi selain pengalaman keagamaan, yaitu agama perlu memelihara *creative-tension* antara dua ujung yang berhadapan, yaitu praktiknya yang terkait prinsip *hedonism* dan sekaligus *asketism*; prinsip *pergolakan* dan prinsip *penenang*; prinsip *dinamisator* dan prinsip *stabilisator* dan prinsip *al-raja* dan *al-khauf*.

Dalam kerangka dan formulasi *creative-tension* tersebut, institusi agama membutuhkan kritik dari pengikutnya. Jika kemampuan untuk melakukan kritik dari para pemeluk agama itu menghilang, maka institusi agama akan dipandang hanya dengan sebelah mata saja oleh institusi yang lain. Dalam Islam sendiri agama dikemas menjadi lembaga *an-nasihah* (*al-Din an-Nasi-hah*). Agama adalah salah satu bentuk lembaga atau institusi yang memberi nasihat. Nasihat tidak lain adalah *euphimism* dari kritik terhadap kenyataan sejarah dan realitas kehidupan yang sedang berjalan. Jika agama dapat difungsikan seperti itu, maka aspek *transendentalism* dari agama akan dapat bergandengan tangan dengan aspek *immanentism*-nya, sehingga keduanya bersama-sama berdialog dengan realitas. Kehidupan manusia di bumi termasuk gerak laju pembangunannya dalam segala aspeknya yaitu realitas yang tidak dapat dibiarkan berjalan tanpa kritik, jika *sustainable development* yang dicanangkan misalnya oleh PBB dalam Konferensi Bumi di Rio itu ingin men-

capai sasaran yang diharapkan.[92]

Di sini akar-akar teologi perlu dialog dengan realitas kehidupan manusia yang multikompleks. Ketika agama dihadapkan dengan realitas kehidupan secara langsung itulah, baik dalam bentuknya yang makrokosmos, maka orisinalitas interpretasi ajaran agama dari para pemeluknya sendiri sangat diperlukan, sehingga keberadaan agama dapat dirasakan secara aktual sebagai *rahmatan lil `alamin*, yakni agama kemanusiaan yang selalu bersentuhan dengan persoalan-persoalan realitas manusia.

[92] *Ibid.*, hlm. 31.

Bab 3

SOSIOLOGI AGAMA: BEBERAPA DISKURSUS AKTUAL

Berdasarkan elaborasi terdahulu, dapat disimpulkan bahwa sosiologi agama dirumuskan secara luas sebagai suatu bentuk studi tentang “interelasi dari agama dan masyarakat serta bentuk-bentuk interaksi yang terjadi antarmereka.” Anggapan para sosiolog bahwa dorongan, gagasan dan kelembagaan agama memengaruhi, dan sebaliknya juga dipengaruhi, oleh kekuatan sosial, organisasi, dan stratifikasi sosial adalah tepat. Jadi, seorang sosiolog agama bertugas menyelidiki tentang bagaimana tata cara masyarakat, kebudayaan, dan pribadi-pribadi memengaruhi agama, sebagaimana agama itu sendiri memengaruhi mereka. Kelompok-kelompok pengaruh terhadap agama, fungsi-fungsi ibadat untuk masyarakat, tipologi dari lembaga-lembaga keagamaan dan tanggapan-tanggapan agama terhadap tata duniawi, interaksi langsung maupun tak langsung antara sistem-sistem religius dan masyarakat, dan sebagainya, termasuk bidang penelitian sosiologi agama.

Berkaitan dengan fokus di atas, berikut akan dielaborasi beberapa diskursus aktual tentang bekerjanya agama di masyarakat yang meliputi fungsi agama dalam ikut serta menciptakan perubahan sosial, kelembagaan agama, agama warga, agama pada masyarakat teralienasi, organisasi keagamaan, hubungan antara agama dan politik, serta fenomena kebangkitan agama.

A. AGAMA SEBAGAI AGENT OF SOCIAL CHANGE

Perubahan sosial (*social change*) menjadi tema kajian utama yang hadir pada setiap pembahasan masalah sosial di banyak negara berkembang. Seperti suatu keyakinan, bahwa peradaban manusia menuju kepada perbaikan, kesempurnaan dan semua teori sosial terakumulasi untuk membahasnya dengan obsesi dan harapan. Perubahan sosial sebetulnya merupakan suatu realitas yang majemuk, bukan realitas tunggal yang diakibatkan oleh dinamika masyarakat tertentu. Perubahan sosial adalah suatu bentuk peradaban umat manusia akibat adanya eskalasi perubahan alam, biologis, fisik yang terjadi sepanjang kehidupan manusia. Menurut Laur (1982), perubahan sosial adalah:

> "*Variations over time in the relationships among individuals, groups, cultures, and societies. Social change is pervasive; all of social life is continually changing.*"

Dengan demikian, perubahan sosial memiliki teba (*scope*) kejadian dari yang sederhana, misalnya dalam lingkungan keluarga, sampai pada kejadian yang paling lengkap mencakup tarikan kekuatan kelembagaan dalam masyarakat. Dari pengamatan secara ketat terhadap penggunaan konsep kebudayaan, maka perubahan sosial memiliki tiga kelompok teori yang bersifat melingkar (*cyclic theory*):

1) kelompok teori yang didominasi oleh perkembangan material dalam setiap pandangannya tentang realitas (*sensate culture*);
2) kelompok teori yang didominasi oleh pandangan nonmaterial dalam setiap pandangannya tentang realitas (*ideational culture*); dan
3) kelompok teori yang didominasi perpaduan wawasan antara material dan nonmaterial dalam setiap pandangannya tentang realitas (*idealistic culture*).[1]

---

[1] Agus Salim, *Perubahan Sosial, Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 1-2.

Berkaitan dengan perubahan sosial, salah satu objek kajian sosiologi agama yaitu hendak melihat bekerjanya agama dalam kehidupan sosial, termasuk melihat fungsi agama dalam ikut serta menciptakan perubahan sosial. Dalam hal ini agama diposisikan membawa perubahan sosial. Semakin kuat komitmen seseorang terhadap agamanya, maka akan semakin kuat pula terjadinya perubahan di dalam dirinya. Pada bentuk persaudaraan yang dihasilkan agama, maka dengan sendirinya perubahan itu menjadi gejala yang kuat pada setiap warga masyarakat. Bahkan perubahan itu dapat berkembang menjadi suatu ideologi. Hal ini disebabkan karena setiap agamawan menginginkan terjadinya perubahan yang signifikan dalam lingkungan kehidupannya. Inilah antara lain yang menjadi dasar pembentukan pribadi setiap Muslim, yaitu "manusia yang baik adalah yang paling memberi manfaat bagi manusia lainnya" (*khair al-nas man anfa`uhum li al-nas*).

Dalam pandangan Weber, antara agama dan masyarakat terjadi saling memengaruhi. Contoh yang paling jelas tentang hal ini yakni kapitalisme di Eropa. Tidak seperti Marx yang melihat sedikit sekali sumbangan agama bagi lahirnya institusi ini, Weber melihat bahwa institusi agama sangat besar peranannya dalam membentuk sistem perekonomian di Eropa. Tegasnya agama ialah penyebab, sedang sistem ekonomi efek dari pengaruh agama itu. Weber (1958) menjelaskan argumennya dalam bukunya yang terkenal *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Teologi Calvin, sebagai bagian dari Kristen Protestan, besar sekali pengaruhnya dalam perkembangan kapitalisme. Dalam denominasi ini, Tuhan dilukiskan sebagai pemilik segala hal, dan dengan demikian Ia pemelihara kontrol total terhadap alam semesta. Eksistensi manusia semata-mata adalah anugerah dari kemahakuasaan Tuhan, dan manusia tidak bisa mempertanyakan keputusan Tuhan, mereka cukup menerima saja hal itu dalam iman. Setiap manusia Kristiani tidak dianjurkan untuk hidup dalam asketis, akan tetapi harus bekerja keras dan menanam modal atas simpanan mereka sebelumnya agar kehidupan

mereka menjadi sejahtera. Kesejahteraan itu pada dasarnya tidak memiliki nilai, akan tetapi akumulasi kesejahteraan berarti manusia telah memenuhi panggilan dari Tuhan yang Mahakuasa dan kemudian tentunya mereka memperoleh keselamatan.

Dalam ajaran Islam, seseorang didorong untuk memberikan sumbangsih bagi kehidupan umat manusia. Hal ini dapat tercapai apabila manusia memiliki komitmen dalam dirinya untuk selalu menuju kepada kebaikan (*al-shalah*) dan yang terbaik (*al-ashlah*) serta meninggalkan kerusakan (*al-fasad*). Sebagai sarana untuk menuju kepada kebaikan itu, maka Islam menegaskan bahwa ruang gerak beribadah itu begitu luas, seluas kehidupan itu sendiri. Oleh karena itu, maka pengertian ibadah mencakup dua hal, yaitu pengertian khusus yaitu yang secara bentuk lahiriahnya menjadi ibadah. Adapun yang merupakan ibadah umum yaitu seluruh bagian kehidupan manusia yang dimuati oleh motivasi untuk selalu mendekatkan diri kepada Tuhan (*taqarrub ila Allah*). Suksesnya Islam yang menghasilkan terwujudnya peradaban paripurna selama lebih kurang enam abad, berakar dari tradisi berkeadaban. Tradisi keadaban itu bukan saja melahirkan keilmuan, melainkan juga menghasilkan berbagai perubahan untuk kejayaan umat manusia. Sumbangan pemikiran itu tidak saja dinikmati oleh umat Islam, akan tetapi juga umat lain yang berbeda iman.

Menurut Broom dan Selznick, kelangsungan masyarakat ditentukan oleh adanya semangat kooperatif anggota-anggotanya. Dan, semangat kooperatif anggota tersebut diperoleh melalui sosialisasi, dan agamalah sebagai sumber utama terjadinya proses sosialisasi itu. Karena agama, selain mengatasi adanya kebingungan manusia terhadap kekuatan yang tidak terbatas itu juga memberikan kekuatan moral. Kekuatan kooperatif di antara manusia dengan dasar keberagamaan akan kelihatan, misalnya pada bagaimana sekelompok aliran keagamaan berusaha mempertahankan kedudukan mereka sekalipun harus mengorbankan nyawanya dalam peperangan, apalagi adanya bayang-bayang surga yang dijanjikan oleh para pemimpin agama. Penyebaran

Islam yang demikian cepat ke luar Semenanjung Arabia dalam waktu yang sangat singkat, yang dilakukan kalangan suku Badui menjadi fenomena kesejarahan pada waktu itu, karena mereka datang dengan latar belakang hidup yang bersahaja, buta huruf, dan tidak terlalu mementingkan kedalaman wawasan tentang agama. Akan tetapi karena proses sosialisasi yang dilakukan oleh agama dalam hal ini Islam, mereka sanggup mengarungi padang pasir selama berbulan-bulan dengan dilandasi motivasi dakwah untuk mencari keridhaan Tuhan. Demikian juga kasus terbentuknya nasionalisme di Indonesia pada awal abad ke-20. Dasar pembentukan nasionalisme itu semangat kolektivitas yang dibangun Islam melalui berbagai perkumpulan, dan yang kemudian membangkitkan perlawanan terhadap kolonial yang dilukiskan sebagai *kaum kafir*. Ikatan persaudaraan seiman berhadapan dengan musuh bersama, yaitu kolonialisme kemudian mendorong tumbuhnya etos kejuangan pada kelompok elite dan massa di Indonesia yang sifatnya kemudian berkembang lintas suku, agama, maupun ideologi dengan pemahaman bahwa musuh dari musuh saya ialah kawan saya (*my enemies enemy is my friend*). Dasar terbentuknya sifat kooperatif suatu kelompok agama yaitu kemampuan mereka menanamkan *asketisme intelektual,* yaitu kerelaan menunda kenikmatan sementara untuk meraih kenikmatan yang abadi. Elite Indonesia modern yang menjadi tokoh kolektif dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia rata-rata telah memiliki status sosial-ekonomi yang relatif baik. Akan tetapi kenikmatan hidup dalam berkecukupan itu rela mereka tinggalkan karena adanya ideologi bersama yang harus diperjuangkan.

Masyarakat tradisional yang relatif homogen memandang agama sebagai dasar pengembangan semangat kolektif. Agama, selain memuat fungsi ritualisme juga dapat dijadikan sebagai pemerkuat solidaritas sosial. Karena itu, tidak aneh manakala dengan agama seseorang mengidentifikasikan dirinya. Dalam kaitan inilah identitas suatu negeri juga kerap dikaitkan dengan identitas agamanya. Masyarakat yang berada di Timur Tengah dikenal identitasnya sebagai penganut Islam, masyarakat Barat

sebagai penganut Kristen, India sebagai Hindu. Apabila difokuskan ke Indonesia, maka negeri ini identitasnya Islam, selain karena alasan perkembangan kesejarahan, pengaruh budaya juga dilihat dari sudut populasinya. Adanya kesan di masyarakat bahwa terjadi kecenderungan penggeseran identitas ini, maka tidak heran manakala warga masyarakat menaruh kekhawatiran terhadap tema-tema kerukunan yang sering menimbulkan berbagai prasangka. Persoalannya, pada pandangan yang melihat sangat sulit untuk mewujudkan kesadaran kolektif pada masyarakat yang terjembatani perbedaan teologi. Alasan inilah yang tetap menjadi faktor dominan mengapa gagasan pengembangan kerukunan umat beragama masih menjadi ganjalan pada sebagian daerah. Di samping tentunya kelompok-kelompok umat beragama lain yang dominan pada wilayah-wilayah tertentu masih menunjukkan sikap yang kurang kooperatif. Sikap yang menarik garis lurus antara identitas suatu negeri dan agama menjadi satu kesatuan menjadi ciri pada masyarakat yang belum maju. Sementara pada masyarakat yang maju maka kesadaran itu bukan terletak pada semangat kooperatifnya akan tetapi pada individunya. Apalagi, apabila tradisi yang berkembang pada masyarakat maju bahwa agama adalah urusan pribadi. Akan tetapi dalam kenyataannya juga, masyarakat maju tidak selamanya toleran melihat perbedaan apalagi manakala agama itu dirasakan mereka sebagai ancaman terhadap hegemoni yang sudah mereka alami selama ini. Kasus yang berkembang tentang ketakutan terhadap Islam (*islam phobia*) merupakan contoh masih rendahnya kesadaran kolektif itu.

Masyarakat primitif pada umumnya mendasarkan pandangannya pada simbol-simbol religius atau dunia dongeng yang penuh idealisme yang patut menjadi acuan dalam kehidupan. Simbol-simbol yang penuh idealisme itu diturunkan sejak para nenek moyang untuk disosialisasikan kepada masyarakat. Proses sosialisasi itu biasanya digambarkan secara indrawi dan langsung dialami oleh manusia seperti *tabboo* dan sebagainya. Sosialisasi tentang simbol idealisme itu tentu saja tidak mencu-

kupi. Oleh karena itu, maka dalam sistem sosial diperlukan alat kontrol sosial seperti berbagai legenda kesengsaraan hidup yang dialami oleh orang-orang yang melanggar norma dan aturan sosial. Legenda *Sampuraga maila marina* (Sampuraga yang malu beribu) ialah contoh legenda yang penuh dengan pesan-pesan moral untuk mengendalikan sosial. Demikian juga kisah *Syekh Siti Jenar* di Jawa yang menggambarkan pertarungan antara yang buruk dan yang baik dan dimenangkan yang baik menjadi contoh betapa masyarakat memerlukan simbol idealisme yang berangkat dari realitas pengalaman sehari-hari. Apabila keampuhan kontrol sosial ini mengalami kemunduran, maka masyarakat tersebut relatif akan mudah mengalami disintegrasi karena hilangnya tokoh pemimpin yang memerankan diri sebagai referensi sosial yang berperan sebagai manusia model. Maka untuk memperkuat wibawa seorang pemimpin sosial, maka ia tidak cukup hanya melengkapi dirinya dengan alasan-alasan pragmatis akan tetapi juga dengan simbol-simbol kekuasaan magis pada masa lalu. Clifford Geertz menggambarkan terdapat kesamaan antara Alla Alfasi pemimpin Maroko dan Sukarno pemimpin Indonesia yang sama-sama melengkapi identitas dirinya dengan tokoh legendaris masa lalu guna memperkuat legitimasi kekuasaannya. Sukarno misalnya selain mengaitkan perwatakan pribadinya yang lahir pada bulan Juni yang dalam dunia perbintangan disebut Gemini.[2] Hal ini dipandang merupakan konsekuensi dari kemampuan untuk melakukan kontrol sosial yang perlu dibangun.

Kelas elite karena kemampuannya mengontrol kekuatan ekonomi juga politik pada akhirnya juga mengontrol kekuasaan keagamaan, karena dengan keagamaanlah ia memperoleh keku-

[2] Orang yang lahir pada bulan tersebut menurut belia berisikan dua macam: ke sini bisa dan ke sana bisa. Maksudnya ia selalu menempatkan dirinya pada dua ekstrem dan dua ujung. Sikap ini berdasar pada keinginannya untuk menciptakan keselarasan (*harmony*) kesatuan dan toleransi beragama (*unity and religious tolerance*) yang sesuai dengan sifat kejawaan yang menjadi latar belakang hidupnya, selanjutnya lihat M. Ridwan Lubis, *Pemikiran Sukarno tentang Islam dan Unsur-Unsur Pembaruannya*, (Jakarta, CV Haji Masagung, 1992), hlm. 57.

atan legalitas. Sebutan *pamungka huta* atau *parbonabulu* adalah julukan kepada kelompok elite awal yang merintis wilayah pemukiman pada masyarakat Batak, sehingga mereka sebagai pemegang *privelese* terhadap sumber daya di sekitarnya. Dan, kemudian fungsi mereka melebar kepada kekuasaan keagamaan, karena mereka memiliki hak sebagai penafsir berbagai kejadian mikrokosmos dalam kaitannya dengan makrokosmos.[3]

Dalam pendekatan struktural-fungsional selalu ditemukan sistem nilai yang menjadi kesepakatan bersama (*collective consciousness*). Setiap orang yang menjadi anggota masyarakat tersebut berupaya mempolakan perilaku sesuai dengan kaidah sosial yang telah menjadi kesepakatan bersama tanpa perlu mempertanyakan (*self enforcing*). Dalam kaitan inilah suatu sistem sosial berfungsi integratif yang meliputi *believe system, system of expressive symbolism,* dan *system of value orientation standards*. Kesamaan sikap dan ide dalam merespons orang lain dalam suatu sistem sosial disebut W. I. Thomas dengan *common definition of the situation,*[4] yaitu definisi bersama oleh sistem sosial tentang situasi tertentu. Bila kaidah agama kemudian menjadi sistem nilai, maka persoalan yang perlu didiskusikan berikutnya, apakah agama sebagai sistem nilai dapat berubah menjadi sistem sosial untuk menggantikan sistem atau ideologi nonagama, seperti kapitalisme, Marxisme, dan sosialisme. Pandangan tentang hal ini dapat muncul paling tidak dalam dua bentuk. *Pertama,* pendapat yang menyatakan bahwa agama dapat berfungsi sebagai sistem sosial karena agama menjadikan sistem nilai tergantung kepadanya. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa agama menyatu dalam sistem dan urusan penyelenggaraan negara. Apabila agama menyatu dengan negara maka negara yang ber-

[3] Bandingkan dengan kedudukan *kabisu*, yaitu kepala-kepala suku di Kepulauan Sumba Tengah dan Timur yang memiliki wilayah sendiri dan sekaligus ia juga berfungsi sebagai kepala desa. Ia berkewajiban menyelenggarakan pesta-pesta dan menyimpan benda-benda yang berkenaan dengan kultus *marapu* (nenek moyang) klen itu, selanjutnya lihat F. A. E. van Wouden, *Klen, Mitos, dan Kekuasaan: Struktur Sosial Indonesia Bagian Timur*, Jakarta, Grafiti Pers, 1985, hlm. 25.

[4] Lihat J. Dwi Narwoko, Bagong Suyanto, *Op. cit.*, hlm. 262.

sangkutan memilih tipe *ekklesia* bukan *denominasi* sebagai organisasi keagamaannya. Perbedaan *ekklesia* dengan denominasi yaitu bahwa *ekklesia* adalah adanya yang disebut agama resmi atau agama negara sebagaimana yang berlaku di Gereja Katolik Roma dan Gereja Ortodoks Rusia pada abad ke-19.[5] Atau Iran yang menyebut dirinya dengan Republik Islam Iran yang dibentuk pada 1990 melalui revolusi Islam.

Pandangan lainnya, agama tidak bisa menggantikan sistem sosial yang ada karena agama adalah sistem nilai yang bersifat normatif dan karena itu agama tidak memiliki panduan praktis dalam pengelolaan suatu masyarakat. Agama berurusan dengan pedoman hidup untuk menuju kepada kebahagiaan dunia dan akhirat. Agama tidak memiliki konsep tentang pengaturan kehidupan kecuali menjelaskan tentang nilai-nilai sebagai landasan yang mengatur kehidupan itu.

B. KELEMBAGAAN AGAMA

Seiring dengan perkembangan dalam kehidupan masyarakat primitif, maka perkembangan itu juga memengaruhi kelembagaan agama. Hal ini disebabkan karena agama dihadapkan kepada perkembangan pengalokasian bidang-bidang kehidupan. Bentuk-bentuk kehidupan sendiri mengalami perubahan dari yang semula sekadar sebagai peramu terutama pada masyarakat pra-agraris, akan tetapi begitu mereka memasuki tahapan agraris dan selanjutnya kepada masyarakat industri, maka kelembagaan agama itu pun mengikuti irama perkembangan itu. Sebagaimana menurut Parsons, bahwa perkembangan masyarakat erat kaitannya dengan perkembangan empat subsistem utama yaitu kultural (pendidikan), kehakiman (integrasi), pemerintah (pencapaian tujuan), dan ekonomi (adaptasi).[6] Masing-masing subsistem bekerja secara otonom, subkolektif-subkolektif dan melakukan adaptasi dengan lingkungannya. Tingkatan kemam-

[5] Lihat Doob, *Op. cit.*, hlm. 325-326.
[6] J. Dwi Ngayoko dan Bagong Suyanto, *Op. cit.*, hlm. 258.

puan beradaptasi merupakan persyaratan otonominya. Dan semakin tinggi tingkat otonominya maka akan semakin kuat pula kemampuannya beradaptasi dan itulah ciri masyarakat yang semakin maju. Konsep Parsons yang melihat masyarakat sebagai sistem interaksi kolektif dan tingkat perilaku, merujuk kepada persekutuan hidup (*social community*), dan ini inti dari struktur sosial yang fungsi utamanya adalah mengintegrasikan. Fungsi integratif ini akan kelihatan sedikitnya pada dua hal, yaitu memberikan kriteria atau identitas keanggotaan dalam sistem sosial dan norma sosial yang mengatur hubungan individu dan subkolektif dalam sistem sosial. Pada masyarakat primitif, pola struktur anggotanya yaitu dalam bentuk keluarga yang ditentukan oleh ikatan perkawinan sebagai indikator keanggotaan komunitas.

Dalam kaitan ini, kelembagaan agama pada tahap ini juga didasarkan kepada otoritas kepala keluarga atau kepala suku dalam menginterpretasikan perilaku sosial. Tidak ada anggota komunitas yang berani melanggar aturan kelembagaan agama, karena kuatnya wibawa pemimpin dalam melakukan kontrol sosial terhadap perilaku. Hal ini disebabkan karena legalitas untuk menafsirkan mitos hanya dapat dilakukan oleh pemimpin komunitas. Pada tahap selanjutnya, seorang pemimpin agama juga berperan untuk menimbang berbagai peranan sosial sehingga seorang pemimpin pada dasarnya juga sebagai sumber referensi sosial. Terdapat perbedaan hubungan antara pemimpin dan yang dipimpin antara masyarakat agraris, dengan industri. Pada masyarakat agraris pola hubungan itu adalah bahwa pemimpin dengan yang dipimpin adalah laksana hubungan anak dengan bapak dan bapak ditempatkan sebagai sosok yang mengetahui segala-galanya. Sementara pada masyarakat industri hubungan antara pemimpin dengan yang dipimpin adalah dalam bentuk kesetaraan. Manakala pemimpin pada masyarakat agraris mampu melakukan adaptasi dengan perubahan sosial yang terjadi, maka kewibawaannya akan tetap terjaga dan demikian pula se-

baliknya.[7] Dalam kasus di Indonesia, pemerintah masih tetap mengharapkan pemimpin tradisional agar menjadi sumber referensi bagi masyarakatnya sehingga semua informasi tentang pembangunan disalurkan sesuai dengan posisi mereka yang dilukiskan Clifford Geertz sebagai perantara budaya (*cultural broker*). Akan tetapi para aparat penyelenggara pemerintahan lupa bahwa para pemimpin tradisional ini tidak diingatkan untuk segera melakukan upaya adaptasi dengan perkembangan yang baru. Akibat dari keterlambatan adaptasi ini maka pemimpin tradisional agama ini pada umumnya lebih memilih sikap reaktif dalam memberikan respons terhadap perubahan. Lebih jauh lagi konsekuensinya adalah masyarakat kehilangan sumber referensi dan kemudian mereka mencari sumber referensi lain seperti media informasi dan interaksi dengan lingkungan. Kondisi seperti inilah yang menyebabkan umat beragama kehilangan jati diri. Inilah asal mula terjadinya patologi sosial yang merusak sendi-sendi integrasi sosial, seperti penyalahgunaan berbagai obat terlarang, longgarnya disiplin sosial, kaburnya arti kebebasan dan kesetaraan. Pertumbuhan demokrasi di negara berkembang tidak didahului dengan peningkatan kualitas pendidikan masyarakat yang akhirnya menimbulkan kecenderungan untuk selalu mengambil jalan pintas. Kelihatannya lembaga keagamaan

[7] Terkadang perkembangan kehidupan beragama dalam masyarakat berjalan secara spontan tanpa ada yang mengajak, menyuruh, ataupun melarang, akan tetapi datang dari insiatif sendiri. Abdurrahman Wahid dengan mengutip pendapat Marshall McLuhan, seorang pakar komunikasi, menyebut hal yang seperti ini dengan kejadian (*happening*). Ia mencontohkan lebih lanjut dengan tradisi setiap tahun di Masjid Raya Pasuruan yang dibanjiri oleh masyarakat dua kali setiap tahun. Demikian juga acara *haul* yang diselenggarakan setiap tahun memperingati tiap tahun kematian Sunan Bonang. Acara itu tidak memerlukan undangan. Lihat Abdurrahman Wahid., "Islam dan Marshall McLuhan di Surabaya", dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Kata Pengantar Dr. M. Syafi'i Anwar, MA, (Jakarta, The Wahid Institute, 2006), hlm. 278. Hal yang sama juga terjadi di Pesantren Babussalam, Langkat, Sumatera Utara pada setiap bulan Rabi' Al Tsani dikunjungi masyarakat berduyun-duyun dari segala penjuru bahkan dari luar negeri untuk memperingati kematian (*haul*) Syekh Abdul Wahab Rokan tanpa ada yang mengajak ataupun memfasilitasi. Belakangan aparat pemerintah baru mulai terlibat dengan memberikan sumbangan sewaktu acara *haul* tersebut, biasanya menyumbang sapi, kambing, beras, dan sebagainya, kemungkinan karena mereka melihat di dalam *happening* itu terdapat potensi politis yang kuat.

tidak memiliki keberdayaan yang optimal, karena keterlambat-an pemimpin agama beradaptasi dengan perubahan itu. Kalau-pun mereka memiliki berbagai kearifan akan tetapi kearifan itu yang semula dirancang untuk menjawab kebutuhan masyarakat agraris. Dengan perubahan menjadi masyarakat industri, maka tuntutan masyarakat berubah dari memprioritaskan nilai-nilai berubah kepada pencarian hal-hal yang bersifat praktis sekali-pun hanya memberi kepuasan sesaat. Inilah yang menjadi alasan munculnya perilaku yang membolehkan segala hal (*permissive society*), pergaulan bebas, dan lain sebagainya. Bahkan pada masa sekarang ini, timbulnya tuntutan dari perilaku sosial ter-hadap hal-hal yang nyata-nyata bertentangan dengan nilai-nilai agama seperti tuntutan legalitas pernikahan sejenis (homoseks dan lesbian). Agama Katolik sebagai agama yang relatif lebih rapi kelembagaannya dihadapkan pada tuntutan ini, terutama di negara-negara yang menganut paham demokrasi liberal seperti di Amerika Serikat dan Amerika Latin.

Di sinilah hendaknya pemerintah menunjukkan perannya, yaitu dengan melakukan upaya pemberdayaan pemimpin lem-baga keagamaan agar masyarakat tidak kehilangan pegangan da-lam melakukan tugas pembimbingan terhadap masyarakatnya. Memang, untuk kasus Indonesia pemerintah telah menetapkan dua kebijakan utama dalam pembangunan keberagamaan sesuai dengan yang ditetapkan dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional 2004-2009. Dua kebijakan itu merupakan peningkatan kualitas pemahaman, penghayatan, pelayanan dan pengamalan ajaran agama; serta peningkatan kerukunan hidup umat beragama.[8] Akan tetapi persoalan yang belum pernah se-lesai di Indonesia adalah format kebijakan penempatan agama dalam pembangunan nasional. Secara ideal dinyatakan bahwa agama sebagai landasan moral, etik, dan spiritual bagi pemba-ngunan, akan tetapi dalam realitas perencanaan pembangunan itu sendiri posisi agama tidak dipandang sebagai hal yang prin-

[8] Lihat *Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2004-2009.*

sip. Hal ini tentunya juga tidak bisa dibebankan sepenuhnya kepada perencana pembangunan, karena juga erat kaitannya dengan kegagalan pemimpin agama untuk memberikan penjelasan yang memadai tentang relevansi keberagamaan untuk mewujudkan manusia Indonesia seutuhnya. Persepsi keberagamaan di masyarakat lebih didominasi dengan rasa perbedaan sehingga yang tampak adalah bahwa agama yang satu menjadi saingan bagi yang lain.

Dari sudut pendekatan sosiologis, perkembangan fungsi agama menunjukkan semakin menonjolnya aspek konflik daripada integratif. Hal ini dapat dimaklumi mengingat pola kehidupan sosial sekarang ini telah mengalami pergeseran kepada pencarian bentuk-bentuk profesionalitas baru. Alasan yang lain yaitu semakin melemahnya wibawa pemimpin keagamaan mengingat mereka kurang dapat melakukan proses adaptasi terhadap perubahan itu. Kalaupun terdapat tokoh-tokoh agama akan tetapi mereka lebih dikenal karena media publikasi bukan karena kedekatan mereka kepada warga sekitarnya. Apalagi manakala yang terjadi adanya kondisi pemimpin agama yang kurang independen terhadap berbagai pranata sosial baik ekonomi, politik, dan sebagainya.

Pengalaman di Amerika menurut Doob, untuk meningkatkan keterikatan masyarakat terhadap agama ditempuh dengan empat cara. *Pertama,* meningkatkan frekuensi pertemuan anggota dengan tujuan untuk meningkatkan kembali emosional di kalangan anggota gereja. Sejak 1960-an, denominasi Kristen fundamentalis memperoleh kenaikan jumlah anggota sebanyak 30%. *Kedua,* melakukan perubahan terhadap praktik-praktik keorganisasian. Dalam dunia yang sekuler, organisasi keagamaan telah melakukan para perubahan terhadap praktik keagamaan sehingga mereka lebih diterima di zaman modern. Langkah ini dilakukan oleh Judaism Reformasi. *Ketiga,* menggunakan juru bicara dengan teknik modern. Dalam beberapa tahun yang lalu, pemimpin-pemimpin Katolik di Michigan memutuskan untuk menyelenggarakan kampanye intensif untuk melawan referen-

dum negara bagian yang memberikan kebebasan terhadap praktik aborsi. *Keempat,* pengembangan menjual keterampilan. Hal ini dimaksudkan oleh rohaniawan untuk memperoleh konversi agama sebagaimana yang dilakukan Jonathan Edwards pada tahun 1734 sebagai sebuah gerakan kebangkitan Amerika dengan menarik peserta orang-orang miskin mendatangi gereja.[9] Pada negara-negara berkembang, berbagai langkah tersebut kurang menarik perhatian bagi para pemuka agama. Setiap agama tentulah mempunyai ajaran yang menganjurkan penyebaran agama itu. Ajaran Islam misalnya, menyebut tugas mengajak orang kepada kebenaran dengan istilah dakwah yang mengandung muatan ajaran yang demikian luas. Dakwah bukan hanya dengan bicara (*da`wah bi al-lisan*) melainkan juga dengan praktik langsung (*da`wah bi al-hal*), ajakan dengan menunjukkan contoh perbuatan (*da`wah bi al-fi`li*) dan dengan penampilan perilaku yang mendatangkan simpati.

C. AGAMA WARGA

Selain dari lembaga agama yang sudah dikenal, terdapat juga sejenis "agama" yang tidak bergabung dengan agama *samawi* dan *ardi* sekarang ini yang disebut dengan agama warga atau agama sipil (*civil religion*). Rousseaulah yang pertama-tama mengangkat isu mengenai agama sipil, *de la religion civile*. Waktu itu di Perancis terjadi sekularisasi besar-besaran. Hampir semua kalangan terpelajar sangat skeptis bahkan sinis terhadap agama. Muncul pula berbagai kelompok ateis yang secara terang-terangan mengkritik agama, karena agama sering hanya berfungsi menjadi alat penindasan.

Berbeda dengan kecenderungan umum ini, Rousseau masih melihat peranan positif agama. Dalam pandangannya, agama masih mempunyai fungsi sebagai perangkat integratif yang bisa menyatukan masyarakat dan negara. Fungsi ini mirip dengan

---

[9] Lihat Doob, *Op. cit.*, hlm. 330.

sistem kepercayaan totem dalam masyarakat primitif. Seperti yang juga diamati Émile Durkheim, Rousseau juga percaya bahwa setiap bangsa memiliki agama dan tuhannya sendiri. Ketika masyarakat primitif di masa lalu melakukan tindakan untuk membela sukunya dalam berbagai perang suku, masing-masing mereka melakukan tindakan itu dalam rangka membela agama dan tuhannya. Ini merupakan tindakan total dan eksistensial, karena kekalahan sukunya akan berarti pula sebagai kepunahan agamanya dan kematian tuhannya. Suku yang kalah dalam perang suku harus menganut agama suku yang menang.

Menjelang Revolusi Perancis, di bawah gelombang sekularisasi, semangat untuk membela Tanah Air sebagai tindakan yang heroik berdasarkan keyakinan keagamaan, mulai terkikis. Rousseau mengkhawatirkan kecenderungan ini. Karena latar belakang inilah memperkenalkan konsep agama sipil (*de la religion civile*). Tetapi gagasan ini tampaknya tidak pernah benar-benar menarik perhatian publik intelektual Perancis, sehingga tidak mendapatkan respons yang memadai. Inilah pula alasan menga-pa di antara gagasan-gagasan lainnya yang populer seperti *du contract social* (1762), gagasannya tentang agama sipil tidak dikenal.

Tetapi intinya, Rousseau mengajak orang untuk memikirkan suatu agama yang bisa menyediakan kesetiaan tunggal terhadap negara. Agama sipil ini adalah suatu sistem kepercayaan yang tidak hanya berdasarkan kepada kepercayaan kepada Tuhan, hari kemudian, pahala dan dosa, tetapi ia juga merasakan suatu kesucian atau kesyahduan seperti penghormatan terhadap bendera negara. Sebagaimana yang dilukiskan oleh Robert N. Bellah terhadap sekelompok orang-orang yang pro-Perang Vietnam dan juga yang anti perang tersebut. Akan tetapi keduanya sama-sama menggunakan bendera dan mars kenegaraan Amerika sebagai dasar simbolnya. Perayaan *Thanksgiving* dan *Empat Juli* dirayakan dengan berdiri menyanyikan lagu mars serta penghor-

matan yang antuasias terhadap bendera kenegaraan.[10] Dengan perkataan lain, agama sipil menawarkan satu sikap baru ketika agama-agama resmi, termasuk Islam, ternyata menawarkan kesetiaan ganda yang sering kali bersifat dikotomis, saling menegasikan antara negara dan agama; yang mengakibatkan "umat" dan "warga negara" sebagai dua kategori yang berlawanan.

Sebagai analogi dari agama warga ini di Indonesia yaitu aliran kepercayaan. Mereka memiliki antusiasme terhadap simbol negara seperti bendera merah putih dan juga ikut merayakan peringatan detik-detik kemerdekaan pada setiap tanggal 17 Agustus. Akan tetapi mereka sama sekali tidak mau dikaitkan pada kelembagaan agama tertentu, sekalipun pemimpin kelompok agama-agama di Indonesia ada yang berpandangan bahwa mereka pada dasarnya ialah serpihan dari kelembagaan agama-agama namun mereka merasa lebih betah tidak memasukkan diri kepada aliran keagamaan di Indonesia. Disebut dengan "agama" karena dengan mengikuti alur pikir Durkheim, bahwa kepercayaan mereka juga menghasilkan kohesi sosial sebagai ciri utama agama secara sosiologis.[11] Agama warga menghasilkan dua fungsi tambahan. *Pertama,* kepercayaan memberikan sumbangan terhadap dukungan dan legitimasi bangsa dan pemerintahan. *Kedua,* agama warga dapat mempersiapkan masukan moral dan kemanusiaan dalam keberlangsungan perdebatan terhadap berbagai kebijakan pemerintahan sebagai tantangan terhadap kebijakan yang sedang berjalan.[12]

---

[10] *Ibid.*, hlm. 331.

[11] Kohesi sosial adalah fungsi-fungsi yang secara umum diperoleh dari agama sungguhpun pada masyarakat yang cenderung sekuler melihat bahwa agama itu adalah urusan yang sifatnya pribadi tidak untuk dibicarakan secara terbuka dengan orang lain, selanjutnya lihat B. R. Wilson, "Agama dalam Masyarakat Sekuler", dalam Roland Robertson (Ed.), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis,* Kata Pengantar Parsudi Suparlan, Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: RajaGrafindo Perkasa, 1993), hlm. 191-192.

[12] Lihat *ibid.*, hlm. 332.

D. AGAMA PADA MASYARAKAT TERALIENASI

Pada masyarakat bersahaja, faktor kemisteriusan sangat dominan dalam paham keberagamaan. Sehingga manusia sangat sulit melangkah karena berbagai aturan sosial sebagai bagian dari ketertiban sosial (*social order*) yang diajarkan agama. Masuknya agama-agama *samawi* juga belum mengubah sepenuhnya citra tentang kemisteriusan ini. Seiring dengan terjadinya perkembangan ilmu pengetahuan, maka di dalam masyarakat juga terjadi perubahan, yaitu yang disebut mobilitas sosial, baik yang sifatnya meningkat ke atas (*social climbing*) maupun yang sifatnya menurun (*social sinking*). Masyarakat pada tingkat kehidupan bersahaja telah menetapkan berbagai totem sebagai norma kendali terhadap kehidupan mereka. Demikian pula halnya sewaktu tingkat perkembangan kehidupan masyarakat memasuki babak baru sebagai akibat dari penemuan ilmu pengetahuan. Penemuan teknik bendungan irigasi pertanian merupakan perubahan pertama yang dikenal umat manusia, karena inilah yang mendorong terjadinya perubahan dalam lapangan kehidupan yang dekat dengan kehidupan mereka sehari-hari, yaitu pertanian.[13]

Kehidupan beragama manusia pada fase kehidupan agraris demikian kuat, karena mereka merasa bahwa seluruh aspek kehidupannya sehari-hari diatur dan dikendalikan oleh kekuatan gaib yang tidak terjelaskan secara final, dan karena itu maka agama diperlukan. Parsons menyatakan, bahwa pentingnya agama bagi manusia disebabkan dua hal. *Pertama*, karena ketidakmengertian dan ketidakmampuan manusia dalam menghadapi masalah tertentu seperti kematian, bencana alam, dan kesakitan. *Kedua*, karena kelangkaan hal-hal yang bisa memberikan jawaban yang memuaskan.

---

[13] Keberagamaan pada masyarakat pertanian lebih terbuka peluang tumbuhnya paham-paham yang sinkretik. Menurut Geertz hal ini disebabkan karena di desa orang lebih mudah pasrah terhadap kondisi kehidupan pertanian yang membentuk lingkungan mereka, lihat Clifford Geertz, "Agama di Jawa: Konflik dan Integrasi", dalam Roland Robertson (Ed.), *Op. cit.*, hlm. 201 – 244.

Memasuki era modern yang ditopang oleh perkembangan ilmu pengetahuan, maka berkembang pula berbagai profesionalitas manusia yang membuat cara kerja semakin terspesialisasi. Peranan pemuka agama, menurut Durkheim, dahulunya begitu kreatif mengemukakan berbagai kearifan berdasarkan pada posisi mereka sebagai pemikir yang sederhana (*primitive philoshoper*). Sebagai wujud dari peran tersebut, maka pemuka agama pada masa bersahaja itu begitu ofensif dengan menawarkan berbagai solusi atas kemelut kehidupan yang dialami oleh masyarakat. Pemuka agama menjadi satu-satunya rujukan sosial guna menjelaskan ketidakterbatasan dan kemisteriusan itu. Dengan perkataan lain, agama telah menjadi suatu “ideologi” yang menjadi tatanan sosial. Namun seiring dengan perkembangan kehidupan modern, maka akal manusia dilanda ketidakpuasan dengan jawaban-jawaban yang sifatnya mistis dan doktrinal serta tidak dapat dipertanyakan karena ia sudah merupakan jawaban yang sudah baku. Agama mengalami kemunduran peran seiring dengan kemajuan ini. Akan tetapi sekalipun terjadinya perubahan ini naluri manusia tetap mencari “agama” baru, maka muncullah kapitalisme, sosialisme, nasionalisme, dan keterpukauan terhadap aplikasi teknologi dan gereja-gereja semakin banyak ditinggalkan pemeluknya.[14] Manusia kemudian kehilangan pegangan hidup oleh karena kuatnya desakan materialisme.

Pada kondisi seperti itu, di satu sisi agama sudah ditinggalkan, sementara “agama” baru tidak mampu menjelaskan arti dan tujuan hidup, maka manusia menjadi terasing dari hidupnya sendiri karena mereka tidak mengenal dirinya (*anomie*).[15] Kalangan pengkaji masalah kemasyarakatan menganalisis bahwa pada saat masyarakat mengalami perubahan karena modernisasi, maka pada saat itu pula mereka akan semakin terasing (teralienasi). Konsep alienasi ini pada mulanya dikembangkan oleh Marx dan Durkheim. Dalam pandangan Marx sejalan dengan

[14] J. Dwi Gayoko dan Bagong Suyanto, *Op. cit.*, hlm. 268.
[15] *Ibid.*, hlm. 273.

teori produksi maka yang berperan hanya segelintir kecil orang yang kebetulan menguasai sumber-sumber produksi dan profesi mengolah sumber-sumber daya itu. Pada saat itulah kelompok pekerja mengalami *powerlessness* yaitu bentuk ketidakberdayaan internal berhadapan dengan kekuatan eksternal. Gejala ini akan mudah kelihatan pada kelompok tentara yang sedang tidak menghadapi lawan.

Bentuk kedua dari alienasi itu yakni *meaninglessness,* yaitu ketidakmampuan seseorang memahami adanya perubahan sosial yang berkembang demikian cepat sehingga ia tidak mampu menangkap makna di balik berbagai perubahan itu. Karena itu, ia akan sulit meramalkan langkah alternatif dari sekian banyak pilihan yang ada dalam masyarakat. Singkatnya, alienasi di sini yaitu semakin kurangnya harapan seseorang yang bisa memuaskan dirinya menghadapi masa depan. Perilakunya dalam kehidupan sehari-hari sekadar mengandalkan simbol-simbol yang dapat ditangkap di atas permukaan. Beragama pada kondisi yang seperti ini terbatas pada bentuk artifisial semata, tidak menyumbang pada peningkatan kualitas bangsa atau kelompok agamanya.

Bentuk ketiga dari alienasi yakni yang disebut *normlessness*. Konsep ini digunakan oleh Émile Durkheim sebagai penjelasan yang disebutnya *anomie*. Misalnya pandangan bahwa aturan yang selama ini dipegang oleh masyarakat menjadi kurang daya relevansinya karena tidak lagi diikuti oleh masyarakat. Pada masyarakat pedesaan yang sebelumnya diikat kuat oleh kesepakatan bersama terhadap norma etika, akan tetapi menjadi longgar sebagai akibat dari penurunan wibawa dari seorang pemimpin agama. Pernyataan dari pemimpin agama tidak lagi ampuh untuk mengendalikan perilaku kelompoknya. Akibatnya manusia menjadi "liar", yang satu menjadi pemangsa bagi yang lain. Apa yang dialami oleh bangsa Indonesia setelah era Reformasi dapat digolongkan kepada *normlessness,* karena komitmen terhadap tradisi lama mengalami degradasi sementara tuntutan terhadap demokratisasi tidak cukup dilandasi oleh kematangan berpikir. Yang kemudian terjadi yaitu memudarnya kepemimpinan mo-

ral di masyarakat. Adanya tuntutan anggota-anggota DPRD se-Indonesia ke DPR Pusat pada beberapa waktu yang lalu merupakan bukti kemunduran komitmen moral masyarakat karena yang dituntut adalah penolakan revisi PP No. 37 Tahun 2006 tentang Ketentuan Hak Protokoler Anggota DPRD. Oleh karena uang protokoler hasil pembayaran di belakang (*rapelan*) selama satu tahun telah diterima, maka mereka kesulitan mengembalikannya ke kas negara. Sementara itu, menurut Merton, dalam kondisi tidak sesuainya antara tujuan yang ingin dicapai (*goal*) dengan sarana yang tersedia akan melahirkan yang disebut *rulelessness*.

Selanjutnya dalam pandangan Durkheim, *anomie* akan terjadi manakala pembagian kerja lembaga-lembaga sosial tidak menghasilkan solidaritas sosial. Dalam kaitan ini terdapat dua peristilahan untuk menjelaskan adanya ketegangan hubungan dalam masyarakat, yaitu alienasi dari Marx dan *anomie* dari Durkheim. Sikap yang ditunjukkan umat beragama dalam menghadapi alienasi ini yakni melakukan bermacam-macam. *Pertama,* mereka melakukan perlawanan terhadap semua yang dipandang baru, karena sesuai dengan karakter agama selalu menjelaskan bahwa pengalaman masa lalu itu lebih baik dan ideal. Oleh karena itu, muncullah gerakan puritanisme. Untuk menunjukkan eksistensi kelompok puritan ini, maka mereka membentuk semacam masyarakat model. Untuk kasus Indonesia, masyarakat model itu dilukiskan dengan komunitas pondok pesantren yang berdiri pada sekitar abad ke-16. Pemimpin pondok pesantren berupaya menghimpun seluruh potensi kekuatan pada dirinya melalui bentuk pendalaman batin. Oleh karena itu, kiai di Jawa selain melengkapi dirinya dengan penguasaan terhadap kitab-kitab agama juga menguasai ilmu batin yang berguna melawan kekuatan yang batil dan melakukan berbagai pengobatan spiritual (*kanuragan*). Perlawanan yang ditunjukkan agamawan manakala berhadapan dengan situasi mereka akan teralienasi yaitu dengan perjuangan fisik. Sejarah umat Islam menunjukkan perlawanan yang demikian sebagaimana yang terjadi di Revolusi

Petani Banten 1888, demikian juga Perjuangan Rakyat Aceh melawan kaum kafir. Gerakan perjuangan ini disebut dalam bahasa agama dengan *jihad fi sabilillah,* yaitu berjuang di jalan Allah. Sikap ini sering disalah mengerti oleh kalangan yang kurang mengerti Islam, yaitu dengan menyatakan Islam itu keras, kejam, dan lain sebagainya. Padahal, yang dilakukan oleh pejuang Muslim tersebut adalah memperjuangkan kebenaran di jalan Allah dengan terpaksa mengorbankan jiwa dan raga mereka. Sikap yang mendasari perjuangan tersebut yaitu emosional, rasional dan harapan pada hari kemudian sebagai orang yang *syahid.*

Kedua, sikap kepasrahan terhadap perubahan yang terjadi tanpa menunjukkan perlawanan namun pada saat yang sama mengisolasi kelompok dan mempraktikkan ajaran yang diyakini mereka benar, seperti kelompok pengikut ajaran *Samin* di daerah Tapelan, Kalirejo, Margomulyo di perbatasan Bojonegoro Jawa Timur dengan Blora Jawa Tengah.

Ketiga, tidak melakukan perlawanan sama sekali dan akhirnya melarutkan diri dengan perubahan itu tanpa menyadari makna di balik perubahan itu. Kondisi ini tentunya berakibat mereka akan kehilangan eksistensinya. Kasus yang demikian menimpa sebagian penganut agama-agama pada masa lalu seperti penganut agama Mazdaq di Persia yang hampir punah itu.

E. ORGANISASI KEAGAMAAN DI INDONESIA

Sebelum agama-agama mondial masuk di Nusantara, agama-agama lokal (*local religions*) telah berkembang lebih dahulu. Masing-masing daerah memiliki nama agama yang berbeda. Akan tetapi secara substansial muatan agama-agama lokal itu yakni penjelasan tentang dewa, norma-norma kepatutan, larangan, tata cara membangun keluarga, mendirikan rumah, memulai usaha pertanian. Masing-masing daerah telah memiliki tata aturan tersebut.[16] Demikian juga yang terjadi di kalangan

[16] Pada masyarakat tradisional masih terjadi percampuran antara agama yang lama dengan agama yang baru, seperti sekalipun penduduk Pantai Utara Papua yang

penganut Islam di daerah Tapanuli di Sumatera. Warisan kepercayaan lama masih melekat dalam kepercayaan mereka terutama tentang kekuatan makhluk halus yang disebut *begu, rakkeso, jadi-jadian* dan lain sebagainya. Hal ini sukar dielakkan apalagi apabila masuknya agama ke satu daerah menggunakan pendekatan penyusupan secara damai (*penetration pacifique*). Hal ini disebabkan karena kehadiran agama yang baru lebih banyak melakukan sosialisasi melalui sikap adaptif. Sikap adaptif ini dilakukan mengingat begitu sulitnya melakukan perubahan secara merata pada semua ajaran.

Pola adaptasi ini kemudian melahirkan kritik di belakang hari yang intinya yaitu keinginan untuk melakukan pemikiran pemurnian Islam dari pengaruh budaya-budaya lokal. Sejak awal masuknya Islam ke Indonesia, pola adaptasi ini telah berlangsung secara damai sampai kepada awal abad ke-20. Di pertengahan abad ke-19 para pelajar Indonesia sudah mulai bergelombang berangkat ke Timur Tengah menuntut ilmu agama dan negara yang menjadi tujuan utama adalah Saudi Arabia dan Mesir. Gelombang keberangkatan para pelajar ini disebabkan karena menurut Abdurrahman Wahid, kiai-kiai di Indonesia waktu itu terutama di Pulau Jawa menjadi orang kaya baru disebabkan tanah-tanah mereka banyak diambil kolonial untuk dijadikan *onderneming* untuk lahan perkebunan tebu dan tembakau. Kepulangan mereka ke Tanah Air membawa wacana baru pemikiran keislaman yaitu dari pendekatan yang berorientasi *sufistik* kepada *fikih-sufistik*. Hal ini sejalan dengan perkembangan pemikiran keislaman dari proses adaptasi kepada perkenalan secara bertahap dengan aspek eksoterik Islam. Muatan-muatan *fikih-sufistik* ini menjadi materi pelajaran baru di pondok pesantren.

---

beragama Kristen secara resmi tetapi tanggapan mereka mengenai dunia gaib dan akhirat masih banyak berasal dari religi mereka yang asli, lihat Koentjaraningrat, "Armopa: Sebuah Desa Peramu Sagu di Pantai Utara Irian Jaya" dalam Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa di Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia), hlm. 62.

Sejalan dengan itu pula, pihak kolonial melakukan perubahan strategi dalam proses kolonisasi di Indonesia, yaitu dari perjuangan secara fisik dengan mengandalkan senjata kepada perjuangan secara budaya, yaitu menarik kalangan elite Indonesia modern untuk bersimpati kepada perjuangan kolonialisme yang melakukan pencerahan terhadap warga pribumi agar mereka dapat menjadi warga masyarakat di dalam lingkaran peradaban modern.

Umat Islam menyikapi hal ini dengan membentuk berbagai perkumpulan untuk menyatukan taktik perjuangan melawan kolonial. Pada 1901, berdiri untuk yang pertama kali perkumpulan orang-orang keturunan Arab yang berasal dari Hadramaut yang disebut dengan *Jami`at Khair*. Perkumpulan ini selain yang bersifat keagamaan juga ingin memelihara kemurnian keturunan kalangan bangsawan Arab yang menegaskan bahwa laki-laki bangsawan (*sayyid*) hanya bisa menikah dengan wanita keturunan bangsawan (*syarifah*). Langkah ini dapat dipandang sebagai upaya melakukan reduksi ajaran Islam yang menekankan prinsip egaliter dengan menyatakan tidak ada kelebihan orang Arab dan bukan Arab kecuali dengan takwa (*la fadhla li 'arabiyyin wa la a`jamiyyin illa bit takwa*). Proses reduksi ini pada dasarnya sebagai implikasi dari jumlah umat yang mayoritas yang ingin membentuk persekutuan baru yang lebih solid.

Akibat kolonialisme juga, aktivitas perdagangan kelompok Tionghoa dan bangsawan telah melahirkan rasa tertekan bagi masyarakat pribumi. Semangat nasionalisme belum begitu dikenal oleh masyarakat mengingat komunikasi antara kelompok masyarakat dan lebih jauh lagi antarpulau belum terbentuk. Lalu, agama kemudian muncul sebagai sumber inspirasi dalam menumbuhkan pembentukan jati diri dengan mempersatukan berbagai kelompok sosial, yaitu atas inisiatif Samanhudi mendirikan Syarikat Dagang Islam (SDI) di Laweyan Surakarta. Secara sosiologis, dapat diamati bahwa pada awal abad ke-20 ini agama telah muncul laksana suatu "ideologi" sebagai embrio dari munculnya gerakan nasionalisme. Nasionalisme Indonesia adalah bentuk

akumulasi perlawanan dari perasaan ketertindasan masyarakat pribumi terhadap eksploitasi yang dilakukan oleh kaum kolonial. Pergerakan Budi Utomo tampaknya sulit untuk tampil sebagai perintis awal lahirnya semangat nasionalisme mengingat belum tersedianya sarana yang mempertemukan masyarakat yang beraneka ragam kecuali agama. Agama berperan sebagai embrio nasionalisme karena dalam ajaran agama terdapat gagasan tentang cita-cita yang mempersatukan untuk menuju kepada realitas yang absolut (*ultimate reality*). Langkah ini menjadi penting karena agama berhasil melakukan fungsinya untuk mempertemukan manusia dalam suatu kesadaran kolektif.

Selama sekitar empat tahun (1912-1916) Syarikat Islam telah berperan sebagai terompet menyuarakan semangat perlawanan terhadap kolonial. Di samping itu juga, SI telah berjasa untuk mempersatukan umat Islam Indonesia yang semula telah terbelah kepada dua aliran, yaitu *Muslim tradisional* yang berbasis di pondok pesantren pedesaan yang kelak diprakarsai *Nahdlatul Ulama* dengan *Muslim pembaru* yang berbasis di perkotaan yang tergabung dalam *Persyarikatan Muhammadiyah* dalam suatu semangat bersama. Bahkan persatuan itu bukan hanya di dalam negeri melainkan juga di Saudi Arabia yaitu dengan berdirinya SI *Afdeling* C di Saudi Arabia dengan tokohnya antara lain Kiai Asnawi seorang tokoh Muslim tradisional yang berasal dari pedalaman Jawa. Agama dalam hal ini Islam, telah berhasil bukan saja sebagai gerakan ritual melainkan dalam fungsi yang lebih nyata, yaitu sebagai gerakan aksi memperjuangkan suatu kebenaran terhadap gerakan sekuler.

Setelah berakhirnya keakraban persaudaraan antar-umat Islam di Indonesia karena peran ketokohan Cokroaminoto mulai memudar, maka polarisasi antar-aliran mulai menonjol. Pada 1920, *Persatuan Islam* organisasi keislaman yang berbasis di Jawa Barat menyebar ke Bangil Jawa Timur. Organisasi ini juga mengambil corak gerakan yang lebih puritan dibanding dengan *Muhammadiyah*. Tokoh utamanya ialah Ahmad Hassan yang berasal dari etnis Tamil dan lama bermukim di Singapura. Corak

pemikiran Ahmad Hassan tidak hanya penekanan kepada ritual yang puritan tersebut, tetapi juga merupakan pemikiran yang menolak pengaruh Barat seperti paham kebangsaan karena paham ini dipandang tidak mengakui keabsolutan hukum Tuhan. Dalam kaitan inilah Hassan berpolemik dengan Sukarno lewat *Surat-surat Islam dari Endeh* yang berjumlah 12 surat. Selain dari itu pula, polemik mereka lanjutkan di media *Panji Islam* yang terbit di Medan pada 1939 sampai 1940-an sewaktu Sukarno masih ditahan di penjara Bengkulu. Substansi polemik yaitu hubungan agama dengan negara, pembaruan Islam, polemik tentang Turki yang memisahkan agama dengan negara sebagai hasil revolusi pada 1924.

Keunikan dari polemik ini untuk menjawab suatu pertanyaan dalam sosiologi yang sudah disinggung di atas, yaitu apakah agama dapat berfungsi sebagai sistem sosial? Hassan berpendapat, bahwa sebagai ajaran yang paripurna Islam mampu berperan sebagai sistem sosial. Sementara Soekarno berpendapat bahwa agama adalah nilai-nilai dasar kehidupan yang bersifat abadi dan universal namun tidak mengatur secara formal sistem sosial yang diinginkan itu. Tegasnya, Soekarno menolak menempatkan agama sebagai *formel verklaring* bagi negara. Dalam polemik yang kemudian diikuti sejumlah pemuka Islam di Indonesia hampir semuanya sepakat untuk mendukung argumentasi yang dikemukakan Hassan dan menolak pendapat Sukarno.

Pada 1926, tepatnya 31 Januari 1926, ulama-ulama dari kelompok Muslim tradisional memformalkan berdirinya organisasi kebangkitan ulama yang disebut *Jam`iyah Nahdlatul Ulama* (NU) dengan tiga sasaran sekaligus. *Pertama,* sebagai media perjuangan untuk menghadapi program pemerintah Saudi Arabia yang didominasi oleh kelompok Muslim puritan (*wahabi*) yang akan menghapus warisan historis Islam berupa artefak. Oleh karena itu, NU ini pada mulanya adalah disebut *Komite Hijaz* yang bertugas melakukan lobi kepada pemerintah Saudi untuk mengurungkan niatnya. *Kedua,* untuk menghidupkan warisan tradisional keislaman di Indonesia yang sudah dirintis

dengan susah payah oleh para wali yang meneruskan warisan ulama terdahulu (*muhyi atsar al-salaf*). *Ketiga,* untuk meneruskan tradisi dakwah yang dilakukan oleh para ulama terdahulu melalui hubungan yang sinergi antara agama dan budaya lokal sebagai kelanjutan dakwah yang adaptif itu melalui pondok pesantren. Menyusul setelah itu berkembang lagi organisasi keislaman di Indonesia, baik yang khas terdapat pada satu daerah maupun pada daerah lainnya. Kelompok organisasi keislaman ini ada yang berubah bentuk menjadi partai politik, dengan alasan partisipasi di lembaga politik dipandang akan mendukung terwujudnya keberagamaan di Indonesia. Pembahasan tentang Islam politik ini akan dilanjutkan sewaktu mendikusikan agama dan politik pada bab selanjutnya.

Kesamaan agama dan adanya hubungan kekerabatan tidak lantas membuat organisasi semakin kuat dan menyatu. Pulau Lombok yang dihuni oleh umat Islam dan Hindu secara signifikan ditandai dengan sikap masyarakatnya dengan tingkat emosional yang tinggi. Banyak kasus yang terjadi konflik sosial, baik antara yang seagama dan yang berbeda agama. Konflik Islam-Kristen yang terjadi di era 1990-an merupakan contoh kasus yang menyisakan luka batin yang masih terasa sampai kepada masa sekarang ini. Perseteruan antara umat Islam yang dipimpin oleh Majelis Ulama Indonesia dan kelompok Jemaat Ahmadiyah sampai sekarang belum diperoleh penyelesaian.[17] Konflik lain yang terjadi di kalangan intern satu agama bahkan masih terhitung dalam satu keluarga yaitu perselisihan di kalangan

---

[17] Perseteruan antara MUI dan Ahmadiyah di Nusa Tenggara Barat dirasakan sebagai persoalan yang masih belum ditemukan penyelesaiannya. Sewaktu berkunjung ke NTB pada tanggal 12 Februari 2006, Menteri Agama Muhammad M. Basyuni, dan penulis ikut mendampingi beliau, mengajukan tawaran kepada Jemaat Ahmadiyah untuk memperoleh ketenangan dalam masyarakat memilih salah satu alternatif: mengubah pemahaman mereka tentang konsep kenabian; atau mereka tidak lagi menyebut dirinya sebagai kelompok Muslim. Tawaran ini tampaknya sulit mereka terima karena hal ini berkaitan dengan dasar keyakinan akan tetapi MUI juga merasa bahwa hal ini mengganggu ketenteraman masyarakat karena paham kenabian ini dipandang melecehkan ajaran Islam, padahal pasal ancaman pidana terhadap penistaan ajaran agama telah diatur dalam Penetapan Presiden No. 1 Tahun 1965.

organisasi Nahdlatul Watan. Masing-masing kelompok merasa paling berhak untuk memimpin organisasi itu padahal mereka berasal sebagai murid dari Tuan Guru yang sama. Latar belakang terjadinya konflik ini adalah berasal dari perbedaan interpretasi tentang wasiat Tuan Guru serta adanya perbedaan orientasi pandangan politik antara yang berorientasi ke Sekretariat Bersama Golongan Karya dengan yang tidak. Perbedaan dengan pola yang hampir sama terjadi di kalangan organisasi *Tarbiyah Islamiyah* yang berorientasi ke politik dengan yang sekadar organisasi massa. Demikian pula organisasi *Jam `iyah Islamiyah* yang didirikan oleh Ustad Jambak di Sungai Penuh Kerinci Provinsi Jambi. Organisasi ini mendapat penentangan oleh umat Islam di daerah tersebut dengan melekatkan berbagai stigma kepada pendiri organisasi tersebut. Konflik ini pada dasarnya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Golkar yang mengendalikan kekuatan umat Islam lewat organisasi keislaman. Perlawanan terhadap organisasi ini sampai sekarang masih berlanjut yang ditandai dengan penentangan umat Islam di Padang pada waktu akan diadakan peresmian sebuah masjid yang bernama Baitul Izza.

Organisasi keislaman di Sumatera Utara yang berdiri pada 1930 yaitu *Al-Jam `iyatul Washliyah* yang lazim disebut kelompok *Kaum Tua* mengalami perluasan organisasi dengan munculnya *Al-Ittihadiyah*. Pembentukan organisasi ini sebagai pengembangan *Al Jam `iyatul Wasliyah* tidak menampilkan ajaran atau orientasi keagamaan yang berbeda. Keduanya tetap mengacu kepada madzab Syafi'i dalam pemikiran dan tradisi keagamaan. Akan tetapi polemik di antara dua kelompok ini muncul sebagai akibat dari pengaruh dominasi kesukuan. Kelompok anggota yang berasal bukan dari etnis Mandailing kurang mendapat tempat di *Al-Jam `iyatul Wasliyah*. Oleh karena itu, anggota yang berasal dari etnis lain, merasa kurang mendapat tempat di *Al-Washliyah* lalu mendirikan organisasi *Al-Ittihadiyah*. Daerah Aceh memperoleh tempat yang agak khusus dalam sejarah Indonesia modern. Sejak awal, gerakan Islam di Aceh sudah menampakkan wajah politiknya lewat organisasi Persatuan Ulama Selu-

ruh Aceh (PUSA). Undang-undang Hamidy menjelaskan secara panjang lebar sejarah perjuangan rakyat Aceh dalam tulisannya *Peranan Cerita Rakyat dalam Masyarakat Aceh.* Ia menggambarkan terdapatnya tiga cerita utama yang menggerakkan semangat rakyat Aceh, yaitu *Hikayat Srang Mnyang, Hikayat Maleem Diwa,* dan *Hikayat Prang Sabi.*[18] Jalur perubahan sosial di Aceh berlangsung melalui beberapa unsur. *Pertama,* menyalurkan aspek nilai-nilai revolusi ke dalam masyarakat yang melahirkan laskar-laskar rakyat. *Kedua,* bercorak pembaruan gagasan agama atau reformisme Islam. *Ketiga,* perkembangan politik. Terjadinya perubahan sosial ini disebabkan karena kuatnya corak kepemimpinan yang ada di dalamnya sebagaimana yang diamati Machdar Somadisastra dalam penelitiannya yang berjudul "Kepemimpinan dalam Masyarakat Pedesaan Montasik Aceh Besar."[19]

Berbagai organisasi yang sampai sekarang masih dipersoalkan oleh MUI[20] di Indonesia antara lain *Jemaat Ahmadiyah Indonesia, Lembaga Dakwah Islam Indonesia, Al-Jami`ah al-Islamiyah*. Selain dari itu pula, terdapat organisasi lain yang dipandang bertendensi politik, yaitu *Front Pembela Islam* (FPI),[21] *Majelis Mujahidin Indonesia* (MMI)*, Hizbut Tahrir Indonesia*

[18] Lihat UU Hamidy, "Peranan Cerita Rakyat dalam Masyarakat Aceh", dalam Alfian (Ed.), *Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh*, Jakarta, LP3ES, 1977, hlm. 23 – 51.

[19] *Ibid*., hlm. 17.

[20] Majelis Ulama Indonesia pada dasarnya bukanlah supra struktur dari ormas-ormas Islam Indonesia karena masing-masing ormas memiliki otonomi sendiri, MUI hanya merupakan wadah konsultasi ulama, zu'ama dan cendekiawan Muslim karena itu MUI tidak mempunyai anggota, keanggotaan berada di ormas. Akan tetapi dalam kenyataannya, MUI ini yang mewakili ormas Islam dalam berdialog dengan pemerintah maupun umat beragama lain. Namun dalam perkembangan selanjutnya, dialog terhadap umat Islam Indonesia tidak memadai di dalam pandangan kalangan asing tanpa berhubungan secara langsung dengan NU dan Muhammadiyah. Hal ini disebabkan karena dua organisasi ini memiliki basis massa yang kuat serta mereka memiliki pandangan yang dapat mewakili *mainstream* umat Islam di Indonesia.

[21] Dalam penelitian Zastrow Al Ngatawi, dengan judul *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*, organisasi FPI tidak murni untuk kepentingan perjuangan Islam, Islam hanya dijadikan label untuk memperoleh legitimasi terhadap berbagai tindakan mereka guna kepentingan pribadi atau kelompok-kelompok baik penguasa maupun pengusaha, Ahmad Fatoni, *Gatra*, 21 Februari 2007, hlm. 58.

(HTI), *Ikatan Jemaah Ahlulbait Indonesia* (IJABI), *Jama'ah Islamiyah* (JI), *Lasykar Jihad, Forum Komunikasi Ahli Sunnah Waljama`ah*. Di samping itu, di berbagai daerah muncul pula paham-paham yang berbeda dari *mainstream* umat Islam Indonesia seperti shalat dengan bahasa Indonesia, aliran *Ali Taitang* di Banggai Kepulauan Sulawesi Tenggara, *Islam Waktu Telu* di Nusa Tenggara Barat. Dalam konfigurasi gerakan-gerakan di Indonesia, sering tuduhan sebagai gerakan radikal dialamatkan kepada umat Islam, sebagaimana kasus yang terjadi di Maluku dan Poso akibat ulah dari sekelompok kecil umat yang menyatakan dirinya sebagai Muslim.

Penyimpangan yang paling menonjol sebagai berasal, dari kelompok-kelompok pengajian tarekat. Dalam pengajian ini sangat ditekankan kepatuhan kepada guru, sehingga dapat mengorbankan apa saja yang disukai untuk disumbangkan kepada guru. Kelompok tarekat sesungguhnya adalah suatu upaya pensucian diri dari berbagai perbuatan maksiat. Oleh karena itu, mereka selalu merindukan untuk melakukan pensucian diri dari dosa (*takhalli*), menghiasi diri dengan berbagai pakaian orang takwa (*tahalli*), dan berusaha menampakkan diri sebagai fenomena dari nilai-nilai ketuhanan (*tajalli*). Di antara kelompok tarekat yang tanggung kemudian menjelma menjadi aliran kepercayaan, karena hanya menekankan kepada aspek *hakikat* tanpa memperhatikan aspek *syariat*.

Perkembangan organisasi keislaman di Indonesia mengalami pasang surut. Pada mulanya hanya organisasi sosial biasa, karena tekanan kolonial Belanda yang tidak memberikan peluang Islam berkembang menjadi gerakan politik, sementara gerakan yang bersifat sosial keagamaan diberi kesempatan. Kemudian setelah dibukanya peluang untuk membentuk organisasi politik pasca-kemerdekaan, maka sesuai dengan Maklumat Wakil Presiden No. X Tahun 1946 menjelmalah berbagai organisasi sosial menjadi partai politik, seperti Partai Masyumi sebagai metamorfose Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI). Selain dari partai Masyumi berdiri pula Partai Syarikat Islam In-

donesia (PSII). Pada 1951, Nahdlatul Ulama (NU) yang semula bergabung dengan Masyumi, kemudian memisahkan diri dan membentuk partai sendiri. Akhirnya pada pemilihan umum tahun 1955 dari sekian banyak partai politik yang ada, yang keluar 4 besar sebagai pemenang yaitu PNI, Masyumi, NU, dan PKI. Kemudian setelah masa Orde Baru, pada Pemilu tahun 1971, NU masih menjadi partai politik. Akan tetapi pada 1973, pemerintah mendesak agar dihilangkan identitas partai berbasis agama dan kemudian melakukan fusi. Partai politik yang berbasis ideologi Islam yaitu NU, PSII, Perti, dan Parmusi memfusikan diri menjadi Partai Persatuan Pembangunan yaitu partai pembangunan yang berbasis spritualisme. Sementara Sekretariat Bersama Golongan Karya menjadi organisasi politik sendiri dan partai berbasis nasionalis dan Kristen berfusi menjadi Partai Demokrasi Indonesia. Demikianlah kemudian seluruh partai politik yang berjumlah 10 menjadi 3 partai. Dan lebih dari itu lagi bahwa sejak tahun 1985 seluruh partai politik dan organisasi massa di Indonesia harus menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang kemudian populer dengan sebutan Asas Tunggal Pancasila. Ketentuan ini menimbulkan reaksi yang panjang yang kemudian berakibat memecah organisasi, antara lain organisasi mahasiswa Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) ada yang memisahkan diri menjadi HMI MPO (Majelis Penyelamat Organisasi). Sementara ormas Islam yang lain seperti Pelajar Islam Indonesia (PPI) dan Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) tetap berdiri sekalipun secara sembunyi-sembunyi. Setelah di era Reformasi terjadi perubahan mendasar yaitu dihapuskannya asas tunggal Pancasila dan bermunculanlah partai politik Islam yang pada dasarnya terbagi dua yaitu yang berasaskan Islam seperti PBB, PPP, PBR, PKS dan ada lagi yang berbasis massa Islam sekalipun tidak mendasarkan pada ajaran Islam seperti Partai Amanat Nasional (PAN) yang berbasis massa Muhammadiyah dan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang berbasis massa NU. Persoalan lama yang terus menggayut organisasi-organisasi Islam

di Indonesia yaitu terus membengkaknya ormas Islam dan juga partai Islam. Hal ini disebabkan berbagai faktor, antara lain ketidakpuasan terhadap kepengurusan yang ada. Dalam perjalanan perkembangan perpolitikan di Indonesia aspirasi untuk memperjuangkan pelaksanaan syariat Islam selalu menjadi isu yang menarik terutama dalam setiap menjelang pemilihan umum, yaitu sila pertama dari Pancasila versi Piagam Jakarta, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa *dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya*. Mencermati bahwa gejala pertentangan ideologis bangsa ini kembali mengemuka, maka Pengurus Besar NU pada waktu penyelenggaraan Munas dan Konbes-nya di Surabaya pada tanggal 30 Juli 2006 mengeluarkan Maklumat Nahdlatul Ulama yang ditandatangani Rais Aam Dr. K.H. M.A. Sahal Mahfudh dan Ketua Umum H.A. Hasyim Muzadi yang isinya sebagai berikut:

> Meneguhkan kembali komitmen kebangsaannya untuk mempertahankan dan mengembangkan Pancasila dan UUD 1945 dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).[22]

Sikap yang diambil pengurus besar Nahdlatul Ulama dimaksudkan untuk meneguhkan tiga pandangan politik, yaitu politik keislaman, kebangsaan, dan kerakyatan berada dalam satu sinergi sehingga faktor agama tetap berfungsi sebagai sistem kohesi sosial untuk seluruh bangsa Indonesia. Hal ini dapat dilihat sebagai manifestasi dari pelarutan *keteguhan terhadap prinsip* dengan *kesiapan beradaptasi* terhadap perubahan sebagai bentuk persyaratan untuk bisa menghadapi kemajuan. Prinsip ini telah menjadi acuan pemikiran NU dalam mewujudkan peradaban yaitu kemampuan memelihara tradisi lama yang masih baik dan keberanian untuk mengambil yang baru yang lebih baik (*al mu-hafazhatu 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*).

Dari sudut perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia,

---

[22] Lihat *Hasil-hasil Konferensi Besar Nahdlatul Ulama*, 2-5 Rajab 1427 H = 27 – 30 Juli 2006, Asrama Haji Sukolilo Surabaya.

pada dasarnya terbagi ke dalam tiga kelompok. *Pertama,* kelompok umat Islam yang berorientasi kepada pemikiran Islam gaya *Ikhwanul Muslimin,* yaitu suatu gerakan pembaruan pemikiran Islam yang dipimpin oleh Hasan al-Banna yang berkembang di Mesir dan kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia Islam sebagai reaksi terhadap tekanan yang dialami oleh umat Islam yang kemudian ditopang oleh *Gerakan Jamaat-e Islami* yang dipimpin oleh Abul A'la al-Maududi yang berkembang di anak benua India yang mengilhami lahirnya negara Islam Pakistan. *Kedua,* gerakan keislaman yang berciri liberal dengan menyebutnya Islam Liberal yang mulai menyebar di kampus-kampus perguruan tinggi Islam seperti yang termuat dalam buku *Fikh Lintas Agama*. Dua pemikiran ini dipandang NU tidak sejalan dengan nilai dasar ajaran Islam, maka kemudian lahirlah sikap NU yang menekankan *tawassut, tawazun,* dan *i'tidal*. Kerangka berpikir yang dikembangkan Islam harus tetap menjadi faktor penentu persatuan bangsa Indonesia, karena persatuan Indonesia merupakan modal utama dalam kelangsungan ajaran Islam di Indonesia.

Muhammadiyah sebagai organisasi keislaman di Indonesia juga memiliki pengikut yang cukup besar, dan pada umumnya berlatar belakang kelompok profesional-perkotaan. Tema yang diusung organisasi ini untuk menuju kepada persatuan umat Islam yaitu penolakan terhadap *taqlid, bid'ah* dan *khurafat* sebagai tiga istilah yang sering disingkat TBC. Dilihat dari tema gerakan yang menekankan kepada *pemurnian* dalam bidang akidah dan ibadah, dan *pembaruan* dalam bidang aksi kemasyarakatan, maka dapatlah dipahami bahwa gerakan ini dimaksudkan sebagai kritik terhadap tradisi keislaman yang dikembangkan oleh kalangan pondok pesantren yang dalam banyak hal menimbulkan kesan sinkretis itu. Polemik di kalangan umat Islam Indonesia pernah mengalami peningkatan eskalasinya pada sekitar tahun 1935 di Menes Banten. Karena selain Muhammadiyah telah ada organisasi Islam yang lain yang juga mengembangkan prinsip puritanisme, yaitu *Persatuan Islam*. Persoalan yang

menjadi bahan perdebatan tidak menyangkut soal-soal yang strategis untuk kepentingan umat karena hanya menyinggung persoalan *usalli* (perkataan pembuka mengawali takbir dalam shalat), *taqlid* (keterpaksaan mengikuti ulama karena keawaman seorang Muslim), *tahlil* (pembacaan ayat-ayat suci selama 3 malam di rumah orang yang sudah meninggal), *haul* (peringatan ulang tahun seorang ulama yang sudah meninggal).[23] Sisi lain dari fenomena keislaman dan kebangsaan di Indonesia yaitu umat Islam dapat bersatu manakala mereka menyadari bahwa mereka sedang menghadapi musuh yang sama dan demikian pula sebaliknya, mereka akan berpisah kembali manakala mereka mengetahui bahwa musuh bersama itu sudah berlalu.

Pada beberapa daerah di Indonesia terdapat tumpang-tindih antara identitas kedaerahan dan keagamaan seperti Aceh-Islam, Melayu-Islam, Madura-Islam, Bugis-Islam, Banjar-Islam. Di sisi lain Bali-Hindu, Batak-Kristen, Timor-Katolik, Papua-Kristen, Minahasa-Kristen, Tionghoa-Buddha-Konghucu, Dayak-Kaharingan, dan lain sebagainya. Di satu sisi adanya pelekatan identitas ini sebagai hal yang alamiah, karena merupakan konsekuensi dari perumusan identitas dilihat dari sudut sosiologis. Akan tetapi di sisi lain hal ini menimbulkan faktor yang sensisitif manakala terjadi penyimpangan (*deviasi*) antara identitas kesukuan dan keagamaan. Apalagi sebagaimana yang terdapat dalam kelompok penganut Kristen yang memiliki tradisi gereja suku. Akan sangat fatal akibatnya manakala ada anggota suku yang kemudian menganut agama lain berbeda dari arus utama (*mainstream*) kelompok.

Keorganisasian gereja di kalangan Kristen berkembang demikian cepat. Pada awalnya gereja-gereja Kristen yang datang ke Nusantara berasal dari Eropa, terutama Belanda dan Inggris kemudian disusul Jerman. Organisasi gereja *Netherlandsche Zendings Genootschaaft* termasuk kelompok penginjil yang pertama

[23] Munawar Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006; Sholeh So'an, *Tahlilan Penelusuran Historis atas Makna Tahlilan di Indonesia* (Bandung: Agung Ilmu, 2002).

datang, disusul oleh kelompok Barmen dari Inggris dan Kelompok Boston dari Amerika. Disusul oleh kelompok *Rheinische Mission Gesselchaft* yang berhasil mengembangkan penginjilan di Tanah Batak Sumatera Utara. Organisasi kekristenan yang terbesar pada masa lalu di Indonesia yaitu Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) yang berdiri pada tanggal 8 Oktober 1862. Pemberian nama HKBP sebagai peringatan nama empat pendeta di Tanah Batak yang melakukan rapat pendeta di Sipirok yang kemudian dinyatakan sebagai hari jadi HKBP. Keempat pendeta itu ialah Heine, Klammer, Betz, dan Van Asselt. Organisasi gereja yang kedua yaitu Gereja Masehi Injili Minahasa (GMIM) di Sulawesi Utara. Dari kedua organisasi inilah kemudian semangat penginjilan terus menyebar, dan pada saat sekarang ini organisasi kekristenan di Indonesia yang terdaftar di Departemen Agama berjumlah sekitar 323. Adapun yang mendorong penyebaran ini karena dukungan semangat demokratis gereja sehingga tidak memiliki rambu yang mengeliminasi perbedaan itu. Semangat ekumenik yang selalu disuarakan oleh pimpinan gereja ternyata lebih banyak sebagai pernyataan kesatuan sikap dalam menghadapi berbagai tantangan yang dirasakan oleh umat Kristen dialamatkan kepada perkembangan kekristenan di Indonesia bukan pada penyatuan gereja-gereja. Selain dari itu, adanya dominasi yang sangat kuat pada semangat kesukuan pada agama-agama, karena kedatangan Kristen pada abad ke-19 di Indonesia belum tumbuh semangat kebangsaan di samping juga asal negara kedatangan penginjil di Indonesia. Hal ini membuat umat Kristen mengalami kesulitan untuk mempersatukan organisasi gereja-gereja. Memang ada upaya umat Kristiani untuk menuju kepada penyatuan gereja yang dimulai dengan penyatuan liturgi yang disebut dengan tradisi *pinjam mimbar,* yaitu pendeta gereja tertentu menyampaikan khotbah kebaktian pada gereja yang berbeda organisasinya. Hal ini dimungkinkan karena antar-organisasi tidak terlalu banyak perbedaannya. Sebagai salah satu upaya untuk lebih mendekatkan antara satu gereja dengan lainnya, pemerintahemprakarsai berdirinya Sekolah Tinggi Agama Kristen

Negeri (STAKN)[24] yang dimaksudkan untuk membantu mempersiapkan pejabat-pejabat pemerintah yang melayani kepentingan umat Kristen. Organisasi kegerejaan di tingkat pusat berbeda-beda, namun yang lebih populer di kalangan masyarakat yaitu Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI). Di samping PGI masih terdapat sejumlah organisasi persekutuan yang lain, antara lain Persekutuan Injili Indonesia (PII), Persekutuan Gereja Pantekosta Indonesia (PGPI), Gereja Advent Hari Ketujuh, dan Gereja Baptis.[25] Persoalan semangat *proselit* yaitu pengembangan jumlah penganut bukan hanya terjadi antar-agama melainkan yang tidak kalah seriusnya juga di kalangan intern Kristen sendiri. Hal ini disebabkan karena munculnya gereja-gereja baru yang berasal dari Amerika yang belum punya anggota, namun tentunya mereka memiliki kekuatan dana untuk memengaruhi anggota jemaat. Apabila *proselit* dilakukan terhadap penganut agama lain seperti Islam, maka proses konversi agama itu memakan waktu yang lama, sementara apabila ditujukan kepada sesama Kristiani maka tidak menimbulkan ketegangan kultural. Hal inilah misalnya kesan yang dapat ditangkap pada sebagian umat Kristen dengan berkembangnya demikian cepat gereja-gereja aliran kharismatik ini.[26]

Semangat penyatuan gerak langkah dalam misionari Kristen ini terus berkembang, terutama sekali dengan adanya kesepakatan dalam Konferensi Kristen Asia (Church Conference of

---

[24] Dalam perbincangan ketika itu dengan tokoh-tokoh Kristen antara lain Sekretaris Umum PGI Pdt. Dr. Richard Daulay, mereka masih meragukan urgensi STAKN ini karena tidak jelas umat Kristen yang mana yang akan dilayaninya. Karena dalam pandangannya setiap gereja di Indonesia telah memiliki alur pelayanan sendiri, baik melalui Sekolah Tinggi Theologia maupun lembaga-lembaga pendidikan lainnya.

[25] Seorang pejabat Ditjen Kristen Departemen Agama menyatakan bahwa Ditjen Kristen Departemen Agama dalam salah satu keputusan Rapat Kerjanya telah memutuskan untuk menutup pendaftaran baru terhadap organisasi-organisasi gereja di Indonesia untuk memperoleh legalitas dari pemerintah. Namun apakah keputusan ini dapat berlaku efektif masih dilihat pada perkembangan selanjutnya.

[26] Demikian kesan yang dapat ditangkap penulis dalam berbagai perbincangan dengan rekan-rekan pendeta Kristen di Sumatera Utara sewaktu penulis menjabat Ketua Lembaga Pengkajian Kerukunan Umat Beragama (LPKUB) Medan (1996-2005) dan Forum Komunikasi Pemuka Antar-Agama (FKPA) (1999-2005) di Sumatera Utara.

Asia) sebagai persekutuan gereja Kristen di Asia yang didirikan di Parapat, pinggiran Danau Toba Sumatera Utara. Pada bulan Maret 2007 umat Kristen di Indonesia menyelenggarakan peringatan 50 tahun berdirinya Konferensi Kristen di Asia itu, yang peringatannya juga diselenggarakan di Parapat. Sebagai kenang-kenangan terhadap acara itu, akan dikeluarkan sebuah buku yang memuat pandangan para pendeta di samping juga dari umat lain. Penulis sendiri diminta oleh panitia untuk menulis dengan judul *Membangun Komunitas Damai untuk semua: Perspektif Islam.*[27] Aneh memang, sebagai sesama agama yang berasal dari rumpun yang sama akan tetapi ketegangan hubungan antara keduanya relatif tinggi. Manakala ditelusuri akar sejarahnya, hal ini tidak terlepas dari pola hubungan Islam-Kristen secara internasional yang intinya terletak dalam pemahaman tentang misi penyebaran agama dan adaya stereotip antara yang satu terhadap yang lain. Akan tetapi semangat pendekatan itu mulai tumbuh. Tentunya hal ini akan dapat berlangsung dengan baik manakala masing-masing memahami dengan jelas posisinya, serta melakukan perjumpaan dalam frekuensi yang lebih intensif.

Umat Katolik di Indonesia memiliki struktur keorganisasian yang berbeda. Umat Katolik diurus oleh 37 keuskupan yang berbeda tipologinya yaitu keuskupan dan keuskupan agung yang dilihat dari luas dan jumlah anggota jemaat yang dilayani. Di bawah keuskupan pada daerah tertentu terdapat pula Vikaris Episkopal (Vikep) seperti Vikep Surakarta dan Yogyakarta yang pusat keuskupannya berada di Semarang. Berbeda dengan MUI yang mengikuti administrasi pemerintahan. Di bawah keuskupan terdapat dewan wilayah, dan di bawahnya lagi adalah Paroki. Baik Kristen maupun Katolik memiliki fasilitas yang cukup dalam pelayanan pendidikan dan kesehatan karena bidang aksi sosial ini merupakan bidang misi yang utama. Pola aksi sosial

[27] Surat Pdt. Thomson Sinaga tertanggal 10 Januari 2007 kepada Penulis, selaku Ketua Tim Penulis ia mengatasnamakan Pdt. WTP Simarmata Ketua PGW Sumatera Utara.

ini kemudian dipraktikkan pula oleh kelompok Muhammadiyah di kalangan umat Islam, yaitu dengan penyebaran lembaga pendidikannya mulai dari Taman Kanak-Kanak sampai universitas demikian juga panti asuhan dan rumah sakit.

Penganut agama Buddha dan Konghucu identik dengan Tionghoa, demikian kesan yang muncul di masyarakat. Hal ini disebabkan karena dominannya suku Tionghoa dalam agama ini, sekalipun tentunya terdapat juga suku lain yang menjadi penganut seperti suku Karo di Sumatera Utara. Umat Buddha yang terdiri dari berbagai aliran ada yang tergabung dalam organisasi Perwakilan Umat Buddha Indonesia (WALUBI) dan ada juga yang berada di luar organisasi itu. Salah satu yang berada di luar yaitu Konferensi Agung Sangha Indonesia (KASI) yang terdiri dari kalangan pendeta Buddha, yaitu para Bikhu. Dalam sejarahnya, umat Buddha, Konghucu, dan Tao terhimpun dalam satu agama yang disebut dengan Tridarma. Setelah Konghucu berpisah dan menjadi agama tersendiri yang mendapat pelayanan dari pemerintah, maka kelompok Tao dan Tridarma juga menginginkan hal yang sama. Selain dari itu, oleh karena kuatnya lobi umat Buddha, maka instansi pelayanan Buddha yang semula bergabung di lingkungan Hindu kemudian memisah dan memiliki direktorat jenderal tersendiri. Memang ada kesulitan bagi umat Hindu untuk melayani kepentingan keagamaan umat Buddha disebabkan dasar teologi yang berbeda. Apalagi Buddha mengalami pergeseran yang semula berciri agraris lalu kemudian mengalami modernisasi setelah Buddha pindah ke Jepang menjadi agama Shinto. Kemudian Buddha versi Jepang ini menyebar juga ke Indonesia dalam kelompok Niciren Syoshu Indonesia. Kesulitan dalam pelayanan terhadap umat berbagai agama di Indonesia yaitu karena begitu lebarnya pintu kebebasan terhadap umat beragama dalam mengembangkan organisasinya, dan masing-masing mengklaim sebagai asli dan puritan.

Umat Hindu di Indonesia secara garis besar berasal dari dua etnis, yaitu Bali dan Tamil. Dari sudut pengorganisasian, umat Hindu di Indonesia terhimpun dalam Parisada Hindu Dharma

Indonesia (PHDI). Sekalipun menganut agama yang sama yaitu Hindu, akan tetapi dalam realitas sosial faktor tradisi yang melekat pada etnis ini mengalami perbedaan. Hal ini disebabkan karena tradisi Tamil bersumber dari anak Benua India, sementara tradisi Bali memiliki ciri khasnya pula. Dengan demikian, dapat disebutkan bahwa pengaruh adat begitu kuat mele-kat pada keberagamaan umat Hindu sehingga terkadang sulit untuk membedakan antara ajaran agama dan tradisi suku. Hal yang sama juga terjadi pada agama Buddha. Persoalan kemudian, dengan alasan untuk memudahkan pengorganisasian umat Hindu di Indonesia, terdapat kebijakan pemerintah Orde Baru terhadap umat Hindu dan penganut agama-agama lokal di Indonesia. Pada masa lalu, penganut agama lokal di Indonesia digabung secara bersama dalam kelompok umat Hindu. Landasan argumentasinya yaitu bahwa agama Hindu sudah demikian berurat berakar di dalam masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, sekalipun antara ajaran Hindu dan agama lokal mempunyai perbedaan akan tetapi dasar teologinya mempunyai kemiripan. Oleh karena agama lokal dipandang berhimpun dalam agama Hindu. Sementara itu, sejalan dengan proses demokratisasi di Indonesia, terdapat kecenderungan pada agama-agama lokal yang ingin memisahkan diri sebagaimana yang terjadi pada penganut *Kaharingan* di Kalimantan, *Aluktodolo* di Tana Toraja, *Parmalim* di Tapanuli Utara, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, pekerjaan tersendiri bagi pemerintah untuk memberikan perhatian bagi kelompok penganut agama-agama minoritas.

Konghucu mengalami perkembangan yang drastis pada tahun 2006. Menteri Agama mengirim surat kepada Menteri Dalam Negeri dan Menteri Pendidikan Nasional pada tanggal 24 Januari 2006, yang isinya memulihkan hak-hak sipil penganut Konghucu berdasarkan adanya fatwa Mahkamah Agung yang menyatakan bahwa Penetapan Presiden No. 1 Tahun 1965 tetap berlaku, yang menyatakan bahwa Konghucu salah satu agama yang dianut oleh sebagian besar rakyat Indonesia. Berdasarkan penetapan itu, maka hak-hak sipil mereka dipulihkan dan me-

miliki kedudukan yang sama sebagaimana agama-agama lainnya. Target yang ingin diperjuangkan oleh umat Konghucu pada dasarnya ingin memulihkan hak-hak sipil mereka yang selama masa Orde Baru mengalami pengurangan. Pemulihan hak-hak sipil Konghucu ini, sebagaimana yang sudah diperkirakan semula akan menimbulkan persoalan baru. Selama masa "pengucilan" era orde baru, untuk memperoleh legalitas dalam peribadatan maka mereka bergabung dengan umat Buddha di vihara-vihara. Oleh karena itu, klenteng sebagai tempat ibadat Konghucu berubah menjadi vihara. Setelah pemulihan itu, maka umat Konghucu mendesak agar vihara dikembalikan statusnya menjadi klenteng. Akan tetapi karena status hukum rumah ibadat tersebut telah berubah menjadi vihara, maka sebagian umat yang menggunakan tempat ibadat tersebut merasa keberatan. Akibatnya terjadilah semacam gesekan sosial sebagaimana yang terjadi di Kota Tanjung Batu Kabupaten Karimun Kepulauan Riau. Dalam kaitan inilah kelihatannya kemajemukan agama menjadi faktor yang menimbulkan konflik sosial. Hal ini disebabkan karena terputusnya generasi yang berperan sebagai mediator untuk mengemukakan sisi persamaan dan perbedaan agama. Tegasnya, agama yang tadinya sebagai perekat sosial berubah menjadi faktor konflik. Pimpinan umat Konghucu mengakui dalam sebuah dialog membahas pola pelayanan aparat pemerintah yang dibutuhkan umat Konghucu sulitnya untuk menentukan secara jelas jumlah umat Konghucu di berbagai daerah. Hal ini disebabkan adanya tradisi ketertutupan di kalangan umat mereka untuk menegaskan secara terbuka identitas keagamaan mereka. Kondisi yang sama juga ditemukan pada warga keturunan Tionghoa yang menganut Islam. Faktor yang menyebabkan timbulnya sikap yang demikian yaitu disebabkan faktor penjajahan, warga Tionghoa yang merasa terdiskriminasi sebagai akibat status mereka sebagai golongan Timur asing (*vreemde oosterlingen*), dan pandangan stereotip warga Tionghoa terhadap "pribumi", demikian pula pandangan stereotip warga "pribumi" terhadap warga Tionghoa. Kebijakan yang diambil pemerintah RI terha-

dap agama Konghucu dipandang merupakan solusi untuk memperkuat semangat kebangsaan yang syarat utamanya persamaan (*equality*).

F. AGAMA DAN POLITIK

Secara substansial agama dan politik berada pada dua kutub kehidupan yang berbeda. Agama bersumber dari wahyu Tuhan yang sifatnya absolut kebenarannya, sementara politik adalah seni untuk meraih kekuasaan yang sumbernya ideologi yang diperjuangkan. Dalam suatu proses sosial, perubahan kehidupan sosial di bidang politik dapat memengaruhi kehidupan agama. Agama adalah ajaran tentang nilai-nilai yang seharusnya dilakukan manusia (*das Sollen*) agar kehidupan mereka menemukan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Wacana politik di dalam agama hampir tidak pernah sepi di Indonesia. Dilihat dari sudut Islam, hal ini merupakan realitas pekembangan kesejarahan mengingat seperti yang dinyatakan Taufik Abdullah, perkembangan Islam di Nusantara melalui tiga tahapan yaitu Islam datang, Islam berkembang, dan Islam menjadi kekuatan politik. Ditambah lagi bahwa pengalaman selama lebih dari 350 tahun kolonial Belanda menjajah Indonesia.

Oleh karena itu, kolonial melihat umat Islam sebagai tantangan politik. Demikian juga pengalaman yang lama ini membuat Islam menjadi terbiasa mengaitkan Islam dengan politik atau politik berkaitan dengan Islam. Oleh karena itu, semestinya agama tidak mungkin mengalami perubahan oleh karena perubahan kehidupan politik. Akan tetapi terjadinya perubahan keberagamaan (*religiosity*) di kalangan masyarakat sebagai akibat perubahan kehidupan politik ini. Sebagai wujud pola interaksi agama dengan politik itu adalah dijadikannya agama sebagai simbol politik sehingga agama dijadikan sebagai dasar legitimasi kekuasaan. Sikap ini antara lain muncul dalam tindakan yang disebut *religio feodalisme* yaitu sikap feodal yang dikemas dengan baju keagamaan, padahal targetnya semata-mata untuk meraih

kekuasaan. Dengan menjadikan agama sebagai simbol politik maka terjadi tindakan yang berusaha memonopoli kebenaran karena akibat sikap pragmatis terhadap agama. Akibatnya konflik akan terbuka bukan saja terhadap orang yang berbeda agama melainkan juga dengan yang seagama. Konflik antar-pengikut mazab Sunni dan Syiah di Iraq yang menjurus kepada perang saudara merupakan contoh berubahnya agama dari suatu pedoman hidup yang damai dan santun menjadi kekerasan sebagai akibat dari berubahnya agama menjadi suatu ideologi. Demikian pula kasus di Maluku dan kemudian di Poso Sulawesi Tengah, yaitu digunakannya agama sebagai identitas untuk membedakannya dari yang lain. Identitas agama digunakan oleh warga masyarakat di Maluku dalam pergaulan sehari-hari.

Terdapat dua pilihan langkah dalam merumuskan hubungan agama dengan politik. Apabila agama digunakan untuk kepentingan politik, maka agama akan kehilangan esensi karena agama digunakan sekadar sebagai alat legitimasi untuk memperoleh kekuasaan. Akan tetapi sebaliknya, manakala politik digunakan untuk mendukung tujuan dari substansi agama maka kehidupan masyarakat menjadi integratif karena yang dikejar oleh setiap orang adalah makna di balik pesan-pesan agama. Suatu polemik pernah terjadi di Indonesia tentang hubungan agama dengan politik. Pada masa Orde Lama pernah diperdebatkan sikap ormas-ormas Islam dalam memberikan respons terhadap politik pemerintahan Sukarno. Di antara pimpinan ormas yang memberikan respons yang menimbulkan polemik itu ialah keikutsertaan Partai NU dalam pemerintahan Nasakom yang di dalamnya terdapat wakil dari kelompok komunis. Keikutsertaan NU dalam kabinet itu disebut sebagai tindakan oportunis, karena menimbulkan kesan agama digunakan untuk kepentingan politik. Akan tetapi jawaban dari pihak NU, bahwa keikutsertaannya dalam kabinet itu yakni dalam rangka politik digunakan untuk kepentingan agama bukan sebaliknya agama untuk kepentingan politik.[28]

---

[28] Polemik ini bukan hanya terjadi di luar NU melainkan juga di dalam NU yaitu

Keputusan untuk melakukan terjun langsung di dunia politik tentunya harus didukung oleh paling tidak dua hal, yaitu memiliki basis dukungan massa yang kuat dan kemampuan membaca arah perkembangan politik. Kemampuan membaca arah perkembangan politik ini dimungkinkan manakala acuan berpikir dalam mengambil keputusan politik itu tidak berpikir dikotomis, yaitu antara hitam dan putih akan tetapi melihat terdapat celah yang bersifat abu-abu.[29] Berkaitan dengan sikap politik ini, maka dasar kebijakan yang digunakan hendaklah bersifat pendekatan kompromi (*win win solution*) sekalipun terdapat anggapan bahwa langkah tersebut mengarah kepada pandangan sinkretis. Dengan demikian, maka sikap puritan dalam akidah yaitu sama sekali menolak bekerja sama dengan kelompok yang tidak puritan akan mengalami kesulitan dalam perkembangan kiprah berpolitik. Hal inilah yang membuat kesulitan di kalangan kelompok modernis Islam untuk terjun dalam kehidupan di Indonesia berpolitik pada era pemerintahan Sukarno sebagaimana yang dialami oleh Partai Masyumi yang akhirnya harus mengambil sikap yang dikotomis.

Sementara di balik itu, Sukarno menempatkan dirinya sebagai penjaga batas kepentingan kelompok (*interest group*) yang sama sekali tidak memberi peluang adanya kelompok sosial yang mengambil posisi di luar batas toleransinya. Padahal, kalau ditelaah secara mendalam, pemikiran Sukarno tentang keislaman yaitu cenderung kepada kelompok modernis namun kemudian mereka berbeda pandangan. Bagi Sukarno, Islam bukan sebagai

---

antara dua tokoh besar NU K.H. Wahab Chasbullah dan K.H. Bisyri Syamsuri, pemikiran Wahab yang berada di pemerintahan berdasar pada kaidah *fiqhiyyah*, yaitu *darul mafasid muqad-dam 'ala jalab al-mashalih* (menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menarik manfaat) oleh karena itu fraksi NU tetap berada di pemerintahan, dan juga DPRGR sekalipun tentunya tindakan meniti buih ini bukan tidak mungkin mendatangkan resiko. Hal yang sama juga diuraikan Abdurrahman Wahid, *Op. cit.*, hlm. 21-24.

[29] Hasil yang dicapai tentunya diharapkan bersifat maksimal, akan tetapi dalam permainan politik yang maksimal itu tidak selalu tercapai akan tetapi hanya yang minimal dan yang minimal itu tidak ditinggalkan seluruhnya (*ma la yudraku kulluh la yutraku ba'dluhu*).

sistem sosial melainkan berada pada sistem nilai dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara dan tentunya beragama. Sementara bagi kelompok modernis, Islam itu tidak akan mempunyai kekuatan apabila hanya dipahami sebagai sistem nilai, akan tetapi harus dinaikkan menjadi sistem sosial.[30]

Dalam kaitan ini, sekalipun Sukarno banyak melakukan kritik terhadap pemikiran kelompok tradisional dalam hal ini NU, akan tetapi dalam pandangan politik sering keduanya sejalan karena NU berpendapat bahwa negara Indonesia yang berdasar Pancasila dari segi bentuknya telah sesuai dengan tuntutan Islam dalam kehidupan bernegara. Tugas berikutnya, melakukan proses terus-menerus dalam pengisian negara Pancasila dengan semangat dan nilai-nilai Islam. Yang menarik untuk diamati bahwa di satu sisi Sukarno sebagai seorang Muslim modernis sejalan dengan kelompok modernisme Islam akan tetapi dalam perbincangan pranata sosial mereka berada di persimpangan jalan. Sebaliknya pula, Sukarno sebagai seorang Muslim modernis tidak sepakat dalam merumuskan gagasan pembaruan pemikiran Islam dengan Muslim tradisional, namun dalam memahami perkembangan pranata politik Islam mereka bertemu di ujung jalan.[31]

Sebagaimana telah diuraikan di muka, bahwa kelompok Muslim modernis mengambil inspirasi ini berdasarkan kaitan pemikiran mereka dengan kelompok Muslim modernis *Ikhwanul Muslimin* di Mesir dan *Jamat-e Islamidi* anak benua India sementara Muslim tradisional mengambil jalur pemikiran pada proses adaptasi Islam dengan budaya lokal khususnya budaya Jawa. Peranan Islam dalam politik di Indonesia secara terus-menerus menjadi isu yang menarik. Hal ini disebabkan karena

---

[30] Polemik ini dapat dibaca lebih lanjut dalam Muhammad Ridwan Lubis, *Pemikiran Sukarno tentang Islam dan Unsur-Unsur Pembaharuannya*, (Jakarta: CV Haji Masagung, 1992).

[31] Lebih lanjut lihat Martin van Bruinessen dan Farid Wajidi, "*Syu'un ijtima'iyah* and the *kiai rakyat*: Tradisionalist Islam, Civil Society and Social Concerns, dalam Henk Schulte Nordholt, *Indonesian Transitions* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 205-248.

faktor utamanya Indonesia sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam di dunia. Oleh karena itu, ia dipandang sangat rentan untuk bergeser dari paham kebangsaan kepada paham agama. Tentunya adanya kekhawatiran ini karena pengaruh konstelasi politik internasional yang sekarang ini dalam opini publik digerakkan oleh jaringan Al-Qaedah dan di Asia Tenggara oleh Jamaah Islamiyah yang ujungnya menggerakkan radikalisme.[32]

Umat Kristen pada mulanya juga mengikuti irama pergulatan politik ini, akan tetapi karena adanya keterbatasan di dalam dasar ajaran Kristiani yaitu pemilahan kekuasaan agama dengan politik, maka bentuk partisipasi umat Kristen tidak terlalu maksimal. Perhatian umat Kristen mulai mengarah memasuki pergulatan politik ini manakala yang terjadi yakni adanya kecenderungan proses pergeseran filsafat bangsa dan Undang Undang Dasar dari prinsip negara kebangsaan ke arah negara teokrasi. Seperti isu yang terjadi di seputar gagasan dilakukannya kembali amendemen UUD 1945, muncul kekhawatiran kalau Pasal 29 mengarah kepada diskriminasi terhadap kelompok umat beragama minoritas.

Dalam perbandingan kepartaian yang berbasis agama, maka jumlah partai berbasis Islam dengan Kristen berbeda secara signifikan. Secara nyata yang berbasis paham kekristenan pada saat penulisan naskah buku ini terdapat hanya satu partai yaitu Partai

---

[32] Uraian yang menjelaskan perkembangan terorisme di Indonesia dan keterlibatan Jamaah Islamiyah pada sejumlah tindakan pemboman di negeri ini lihat Leo Suryadinata, "*Indonesia: The Year of a Democratic Election*", dalam K. Kesavapany, *Southeast Asian Affairs 2005*, Singapore, ISEAS, 2005, hlm 133-149; lihat *headline* Surat Kabar *The Jakarta Post* dengan mengutip perkembangan yang muncul di DPR, yaitu *House back's 'de-radicalization'* yang memuat kekhawatiran sejumlah warga yang menduga di belakang sejumlah peristiwa kecelakaan di darat, laut dan pesawat terbang ialah teroris. Oleh karena itu *de-radicalization is urgently needed to improve the people's awareness of terrorism and ensure an understanding of religion and their teachings. The problem is not religions themselves but some of the people who claim to be adherents*, selanjutnya lihat *The Jakarta Post, Tuesday, February 27, 2007.* Lihat juga uraian Z. A. Maulani, "Prospek Kerja Sama Antar-Ummat Beragama dalam Perspektif Radikalisme Agama", dalam Abdul Rozak, *Seri Seminar, Masa Depan Bangsa dan Rdikalisme Agama*, (Bandung: Gunung Djati Press, 2006), hlm. 173 - 197.

Damai Sejahtera (PDS). Akan tetapi di balik ini terdapat sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat yang menyuarakan perlunya kebebasan beragama. Bahkan terdapat juga suatu pengungkapan fikih yang bersifat lintas agama. Umat Kristiani terutama Katolik lebih menekankan pada aksi sosial seperti santunan terhadap orang sakit, lanjut usia, anak-anak terlantar. Langkah ini tentunya merupakan hal yang strategis memberikan santunan di saat orang lain sangat membutuhkan. Hal yang sama juga dilakukan oleh pengikut gereja Mormon (*The Last Days*), yaitu suatu sekte dalam Kristen yang berpusat di Salt Lake City, negara bagian Utah di Amerika Serikat dan cabang-cabang tersebar di berbagai negara termasuk Indonesia. Sewaktu peristiwa banjir yang melanda Jakarta pada awal Februari 2007 ini telah menghimpun sumbangan terutama dari pusatnya di Amerika untuk disumbangkan kepada masyarakat yang tertimpa musibah banjir itu.[33]

Partisipasi umat Buddha dalam merumuskan keterkaitan agama dengan politik ini bukan pada meraih kekuasaan di bidang birokrasi melainkan lebih fokus pada pertarungan di bidang ekonomi. Oleh karena itu, terdapat dua kekuatan besar di Indonesia secara ideal harus bertemu untuk mempersatukan Indonesia, yaitu Islam sebagai kekuatan massa dan Buddha dengan segala variannya yang bersumber dari ajaran Tiongkok Kuno. Bagi umat Buddha, kekuasaan di bidang politik tidak menjadi prioritas, akan tetapi yang diutamakan yaitu bidang ekonomi yang berdampak pada akhirnya meraih keunggulan di bidang politik. Sebagaimana disinggung di muka, bahwa kekuatan ekonomi suku Tionghoa begitu dominan sejak zaman penjajahan yang mendorong lahirnya Syarikat Dagang Islam pada 1905. Terdapat kesan yang unik dalam hubungan Buddha dengan Islam, dibanding hubungan Buddha dengan Kristen dalam pandangan masyarakat awam di Indonesia.

Dalam berbagai iklan untuk mencari jodoh yang termuat di

[33] Demikian penjelasan Subandrio, pemimpin gereja tersebut kepada penulis pada tanggal 27 Februari 2007 sewaktu beliau menjelaskan kiprah sosial gereja tersebut dalam tugas-tugas kemanusiaan.

media massa menyatakan, bahwa apabila warga suku Tionghoa yang beragama Buddha mencari jodoh maka pilihan utamanya adalah penganut Buddha dan pilihan kedua serta ketiga yakni Katolik dan Kristen.[34] Sementara itu apabila dikembalikan kepada sejarah keagamaan di Tiongkok, maka hubungan Tiongkok dengan Islam jauh lebih dekat dibanding antara Tiongkok dengan Kristen. Alasan yang dapat menerangkan ini yaitu bahwa perkembangan kekristenan di Indonesia dipengaruhi oleh kehadiran penjajahan Barat yang dasarnya ialah penganut Kristiani ke Indonesia karena keduanya memiliki kepentingan yang sama, yaitu perdagangan.

Sejalan dengan itu, kolonial Belanda menggolongkan suku Tionghoa, sebagaimana telah disebut di muka dengan golongan Timur Asing (*vreemde oosterlingen*) bersama dengan keturunan Arab, Tamil. Oleh karena adanya semacam "kebijakan" tidak tertulis yang terkesan untuk mengurangi peranan etnis Tionghoa dalam lapangan birokrasi maupun politik, akan tetapi etnis Tionghoa baik yang beragama Buddha, Konghucu, maupun Tao yang lazim disebut Tridarma tidak terlalu berminat memasuki wilayah politik maupun birokrasi, akan tetapi fokus dalam bidang perdagangan yang kemudian menopang minat mereka ke bidang peningkatan pendidikan sekalipun bersifat swasta. Wilayah pendidikan yang banyak dimasuki yaitu yang berkaitan dengan hal-hal praktis seperti ekonomi, kedokteran maupun teknik.

Visi politik umat Hindu lebih terfokus pada dua hal, yaitu pengembangan hak-hak *privelese* mereka di daerah Bali serta pemeliharaan hak-hak mereka di daerah yang terdapat umat Hindu dalam jumlah yang signifikan, seperti di Nusa Tenggara Barat, Kalimantan Tengah, Lampung, dan Sulawesi Tenggara. Terdapat aspirasi yang demikian kuat untuk memelihara hak-hak *privelese*

[34] Lihat misalnya Harian *Kompas*, Minggu, 12 Maret 2007, hlm. 15, dalam suatu perbincangan di Badan Litbang Agama dengan pemuka umat Konghucu yang tergabung dalam Majelis Tinggi Agama Konghucu di Indonesia (MATAKIN) untuk membahas masa depan keberadaan Agama Konghucu di Indonesia, penulis telah mengemukakan informasi ini kepada pengurus Konghucu yang hadir dan mereka mengakui bahwa hal itu luput dari pengamatan mereka.

ini di Bali yang ditandai dengan proses sosialisasi Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan No. 8 Tahun 2006. Masyarakat yang bukan Hindu mengeluhkan betapa sulitnya perubahan status tanah disebabkan karena dominannya peranan adat untuk konversi penggunaan tanah itu misalnya dari sawah menjadi rumah ibadat. Di samping keluhan lain dari umat bukan Hindu tentang penyediaan tanah pemakaman. Pemerintah Provinsi Bali mengatakan bahwa terdapat kesulitan untuk langsung mengubah persyaratan pendirian rumah ibadat dari ketersediaan calon pengguna rumah ibadat sebanyak 100 kepala keluarga menjadi 90 orang. Alasan yang dikemukakan yaitu adanya peraturan gubernur Provinsi Bali yang ditetapkan pada tahun 2003 yang telah menetapkan hal itu.

Paparan hubungan agama dengan politik di Indonesia terdapat beberapa kenyataan. *Pertama,* setiap penganut agama di Indonesia masing-masing mempunyai cita-cita politik baik yang secara optimal menuju kepada formalisme agama dalam struktur politik kenegaraan maupun yang sekadar memperkuat posisi tawar-menawar mereka dalam proses interaksi sosial. Kondisi ini mengalami naik turun tergantung dari peristiwa politik yang berkembang seperti pemilihan umum maupun posisi sekelompok umat yang berada dalam posisi yang agak terdesak. Akan tetapi kondisi ini akan kembali normal manakala isu pemicu mengalami penurunan, sehingga posisi masing-masing pihak kembali ke titik normal. Dua isu besar yang terjadi pada tahun 2006 yang lalu yaitu tentang gagasan Rancangan Undang-Undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (RUU APP) serta Peraturan Daerah yang bernuansa syariat. Hal lain yang mendorong terciptanya keseimbangan sosial ikut ditentukan oleh posisi yang diambil oleh dua organisasi Muslim terbesar di Indonesia yaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah bukan oleh majelis ulama. Hal ini disebabkan karena keterikatan masyarakat terhadap kedua organisasi ini tidak sekadar secara struktural tetapi yang lebih penting kesamaan dalam *'ubudiyah*. Dengan demikian dapat disebutkan bahwa dua organisasi di atas penjaga keseimbangan antara umat

beragama di Indonesia. Peranan dua organisasi pada masa belakangan ini telah melebar dari kiprah di dalam negeri sampai menjangkau dunia internasional seperti mencari solusi konflik di Thailand Selatan, Konflik Hamas, dan Fatah di Palestina.

Kedua, isu yang semula berdimensi agama akan tetapi dapat berubah menjadi isu politik manakala ada kelompok yang merasa terancam seperti pendirian rumah ibadat dan penyiaran agama. Hal ini disebabkan karena tidak adanya aturan yang baku dalam konsep pelayanan terhadap umat beragama. Sekalipun sekarang telah dirumuskan secara kompromi tentang pengaturan hal di atas, akan tetapi dalam fakta di lapangan kasusnya masih terus muncul sewaktu-waktu seperti yang terjadi di Binjai Sumatera Utara, yaitu pendirian gereja oleh umat Kristen. Sekalipun menurut peraturan yang ada sudah memungkinkan, akan tetapi keberatan masih muncul karena kurangnya pemahaman masyarakat terhadap suatu peraturan ditambah lagi kurangnya inisatif dari pemerintah daerah pada masa lalu secara kreatif dan inovatif melakukan upaya perujukan masyarakat.

Demikian pula kasus yang terjadi di Cirebon sesuai dengan surat Kepala Bappeda Kota Cirebon kepada Kepala Puslitbang Kehidupan Keagamaan Departemen Agama untuk memberikan jawaban apakah rumah duka termasuk yang diatur dalam peraturan bersama di atas. Hal ini berkaitan tentang adanya rencana seorang pengusaha untuk mendirikan bangunan rumah duka kemudian diprotes oleh masyarakat. Munculnya kasus-kasus semacam ini antara lain disebabkan karena kurangnya perhatian pemerintah setempat, lemahnya kepemimpinan Forum Kerukunan Umat Beragama, luka lama yang belum sembuh hubungan antar-umat beragama dan adanya, kepentingan lain yang bermain di balik kasus itu.

G. KEBANGKITAN AGAMA

Perbincangan tentang agama semenjak dunia mengalami pencerahan yang melahirkan modernisme seakan menunjukkan

bahwa masa kegemilangan agama telah berakhir. Oleh karena berbagai kritik telah banyak dialamatkan kepada agama terutama setelah Marxisme mengalami *booming*. Karena dengan mengandalkan gagasan persamaan, pemerataan anti kemapanan, tampaknya tergambar bahwa dunia akan mengalami kemajuan di berbagai bidang sebagai akibat dari perkembangan paham materialisme ini. Paling tidak kritik terhadap agama dialamatkan kepada dua hal, yaitu pesan peningkatan kesejahteraan kemanusiaan hanyalah hasil reka imaginasi karena agama adalah *opium* yang membuat manusia terlena, padahal sama sekali tidak diperoleh promosi kehidupan manusia. Kritik yang kedua, justru agama menjadi alat untuk melakukan legitimasi terhadap praktik feodalisme yang mengatasnamakan agama (*religio-feodalisme*). Feodalisme merupakan akar dari tumbuhnya sikap konservatif dalam memandang kehidupan sebagaimana yang terjadi pada masa India Kuno. Karena dengan agama mendukung *status quo*, agama tidak hanya mendukung stabilitas sosial tetapi juga mendukung konservatisme yang ekstrem. Kuatnya pengaruh konservatisme ekstrem ini tidak hanya terjadi pada India Kuno tetapi menurut Nottingham, juga terjadi pada gereja pada masa revolusi Perancis. Hal itulah yang membuat Voltaire memberikan kritik yang pedas terhadap peran kaku dari gereja menyikapi adanya perubahan itu. Konservatisme pada dasarnya tidak selalu bersifat negatif manakala konservatisme itu berjalan beriringan dengan modernisasi. Hal ini disebabkan karena konservatisme merupakan wujud dari keteguhan terhadap prinsip ajaran serta komitmen yang kuat terhadap dasar filosofi yang merupakan karakter dasar dari setiap agama. Akan tetapi manakala konservatisme dipahami secara kaku dengan tidak membuka ruang perubahan, maka konservatisme itu akan membangun citra bahwa agama itu anti perubahan.[35]

Yang dipahami sebagai konservatisme yang positif adalah ke-

[35] Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta, PT RajaGrafindo Persada, 1996, hlm. 133.

abadian prinsip akidah, yaitu dasar keyakinan dari setiap agama yang tidak akan berubah dan tidak pernah berubah dan juga keabadian dari sumber ajaran. Sebaliknya manakala sumber keyakinan, dengan meminjam terminologi Islam yaitu akidah, mengalami kemunduran peranan maka bangunan pokok dari agama tersebut akan kehilangan jati dirinya dan kembali ia bersifat budaya yang sifatnya relatif. Sebagai kata lain dari konservatisme yang ingin dikemukakan di sini adalah tradisionalisme. Kata ini juga sering dipahami dalam posisi yang negatif, yaitu berpegang kepada kebiasaan lama dan sama sekali menolak perubahan. Atas dasar itu, maka kalangan pengikut Nahdlatul Ulama di Indonesia menyatakan bahwa sebutan itu tidak layak digunakan untuk menyebut NU, karena NU tidak berada dalam pengertian itu. Sebutan tradisional hanyalah stereotip yang dibangun oleh pengamat dari luar yang tidak memahami karakter NU. Padahal, NU sama sekali tidak menutup diri dari perubahan akan tetapi tentunya tidak selebar pintu yang dibukakan oleh kelompok lain karena ajaran agama tidak dapat dijadikan sekadar uji coba yang dapat membingungkan umat. Untuk itu, perubahan akan diterima sepanjang diyakini dapat menuju kepada hal yang baik (*al-shalah*) atau yang lebih baik (*al-ashlah*).

Untuk menuju kebangkitan agama-agama paling tidak dibutuhkan dua persyaratan wawasan keberagamaan. *Pertama,* berpegang secara konsisten kepada ajaran dasar dan sumber utama ajaran. Agama akan dapat dijaga kelangsungannya manakala ia tetap memiliki karakter yang bersifat universal dan komprehensif sebagai landasan dari berbagai aktivitas kemanusiaan. Oleh karena itu prinsip dasar serta landasan filosofi ini harus absolut dan menjangkau seluruh aspek kehidupan manusia. Tegasnya ia tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. *Kedua,* pranata sosial selalu mengalami perubahan, disebabkan pranata itu merupakan hasil dari respons manusia terhadap lingkungan keberadaannya. Oleh karena itu, format dari pranata itu berbeda dari waktu ke waktu atau dari satu wilayah geografis dengan wilayah geografis yang lain. Hal ini disebabkan karena bentuk kebutuhan masyarakat

terhadap pranata itu dipengaruhi oleh berbagai faktor terutama tentunya tingkat pemahaman manusia. Pranata politik pada satu wilayah tentunya berbeda dengan wilayah lainnya. Oleh karena itulah, agama-agama pada dasarnya tidak menetapkan format pranata politik itu. Ajaran Islam misalnya, secara tegas tidak menetapkan format politik itu. Ketetapan Islam hanya terbatas kepada nilai-nilai universal yang harus menjadi patokan manusia dalam merumuskan format pranata politik. Atas dasar itu, terwujudnya pesan-pesan Islam dalam aktivitas perpolitikan suatu bangsa tidak ditentukan oleh bentuk negara republik atau monarki akan tetapi tergantung pada motif pengelolaan politik itu yaitu apakah didasarkan kepada Allah atau bukan. Manakala didasarkan kepada Allah, maka manajemen politik itu akan menghasilkan keadilan, persamaan dan persaudaraan sebagai hak-hak dasar yang dibutuhkan semua umat manusia. Sebaliknya, apabila motivasinya bukan karena Allah, maka kiprah politik akan mendatangkan sifat kezaliman yang merampas hak-hak manusia. Perilaku berbuat kezaliman itu bisa terjadi pada bentuk negara republik ataupun monarki. Dalam kaitan inilah Rasulullah tidak membentuk suatu negara (*daulah*), kecuali suatu komunitas *ummah* di Madinah yang kelak karena perkembangan tuntutan sejarah berubah menjadi imperium. Dengan demikian, pembentukan imperium itu dengan menyebut pimpinannya sebagai *khalifah* bukanlah bersumber secara langsung dari ayat Al-Qur'an dan Hadis Rasul.

Berbeda dengan Islam, maka dalam prinsip ajaran Kristen terdapat pemisahan yang tajam antara urusan politik dan agama dengan menyatakan “berikan kepada kaisar hak kaisar dan berikan kepada saya hak saya”.[36]

Gerakan-gerakan kebangkitan “agama” muncul dan dapat menanamkan pengaruh yang kuat pada masyarakat jika gerakan-gerakan tersebut lahir pada saat peradaban sedang dalam

[36] Selanjutnya lihat Matius, 22: 21.

kacau.[37]

Apabila dirunut kepada sejarah, maka kedatangan gerakan besar keagamaan pra-Kristen muncul sebagai jawaban terjadinya perubahan-perubahan yang demikian cepat sehingga menggoncangkan peradaban purba. Demikian juga kelahiran agama Kong Fu Tsu pada abad ke-7 sampai ke-5 SM, filsafat Brahmana dan munculnya agama Buddha di India, gerakan kenabian di Yudea serta kebudayaan klasik di Yunani, bersamaan dengan masa ketidakpastian melanda seluruh dunia yang beradab. Pada saat ini gerakan-gerakan besar keagamaan muncul, dan pada umumnya pengaruh nilai-nilai agama membentuk berbagai peradaban baru. Agama Nasrani muncul sebagai perpaduan tradisi Yunani dan Yahudi, muncul dalam situasi di mana masyarakat serta nilai-nilai masyarakat sedang dalam proses berubah.[38]

Kehadiran Islam pada abad ke-6 Masehi juga ditandai oleh gejolak ketidakpastian kehidupan. Berbagai penindasan dialami oleh manusia dengan mengatasnamakan agama (*religio feodalisme*). Terjadinya peperangan antarsuku disebabkan karena persoalan-persoalan yang sederhana, pembunuhan anak perempuan, masing-masing membanggakan *prestise* kelompok (*'ashobiyah*) merupakan perilaku kehidupan yang tidak lagi mengindahkan nilai-nilai kebenaran. Manusia telah kehilangan tiga hal yang merupakan hak dasar bagi setiap orang, yaitu *keadilan, persamaan,* dan *persaudaraan*. Pesan kemanusiaan inilah yang dibawa Islam pada abad ke-6 Masehi itu, yang membuat perubahan yang mendasar kehidupan manusia. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, yaitu hanya sekitar satu abad, Islam bukan saja dianut oleh mayoritas suku Arab melainkan juga menyebar ketiga benua yang dikenal waktu itu, yaitu Asia, Afrika, dan sebagian Eropa.

Gerakan kebangkitan agama yang dibawa Islam ini adalah tidak melakukan perubahan secara radikal terhadap pola anut-

[37] Lhat Elizabeth K. Nottingham, *Op. cit.*, hlm. 168.
[38] *Ibid.*, hlm. 169.

an masyarakat, akan tetapi membiarkan simbol maupun tradisi yang sudah membudaya. Sebagai contoh kata *karam* (kemuliaan) manusia ditetap diakui Al-Qur'an, namun Al-Qur'an melakukan perubahan radikal terhadap kandungan maknanya. Apabila kemuliaan seseorang semula ukurannya yaitu keturunan, harta, dan kedudukan kemudian diubah Al-Qur'an bahwa ukurannya adalah takwa yaitu kedekatan diri kepada Allah dengan menjunjung tinggi perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Namun seiring dengan perjalanan waktu, komitmen kemanusiaan ini yaitu *keadilan, persamaan,* dan *persaudaraan* mengalami pasang surut dalam pentas peradaban Islam. Pada saat terjadi penurunan komitmen oleh satu rezim terhadap pesan kemanusiaan itu, maka secara otomatis peranan mereka mengalami kemunduran akibat melemahnya solidaritas sosial umat. Kemudian kedudukan rezim itu digantikan oleh rezim lain dan itulah proses naik dan turunnya suatu dinasti. Hal inilah yang membedakan antara Islam Konsep dengan Islam Fakta. Dengan perkataan lain, bahwa Islam Konsep tidak selamanya sesuai dengan Islam Fakta sebagai akibat dari munculnya intervensi manusia terhadap perjalanan peradaban itu.

Keruntuhan suatu peradaban akan melahirkan suatu peradaban baru. Keruntuhan Kekaisaran Romawi misalnya, yang pada saat itu sedang dalam proses transformasi akhirnya menuju kepada kehancurannya. Pada saat itulah muncul peradaban yang dibangun oleh Kristen. Keruntuhan peradaban Romawi diisi kemudian oleh peradaban yang dibangun Kristen yang tumbuh menjadi dewasa di dalam tipe masyarakat kedua yaitu sebagai produk dari perubahan itu. Pada masyarakat agraris yang begitu luas, tidak adanya nasionalisme, pemerintahan yang kuat serta kurangnya dukungan metode-metode ilmiah dan ekonomi memungkinkan gereja memainkan peranan sosial dan politik yang dominan.[39]

Perkembangan suatu peradaban pada dasarnya mengikuti

---

[39] *Loc. cit.*

hukum biologi: tumbuh, berkembang, maju, mundur dan hilang.[40] Demikianlah yang dialami oleh bangunan peradaban yang diprakarsai oleh agama. Tradisi suatu peradaban yang mencapai puncaknya kemudian akan mengalami penurunan solidaritas antar-pendiri disebabkan karena munculnya kelas-kelas serta kepentingan-kepentingan baru yang akhirnya menentang pola aturan yang memelihara ketertiban lama. Apabila oposisi yang muncul pada masa puncak peradaban akan mengalami kesulitan untuk menanamkan pengaruhnya dan harus bergerak di bawah tanah guna membentuk sel-sel kekuasaan. Akan tetapi begitu masyarakatnya menjadi berperilaku metropolis, maka gerakan oposisi akan memperoleh peluang untuk mengembangkan jati dirinya dengan membawa tiga pesan kemanusiaan di atas. Pada saat tersebut agama dapat kembali memunculkan peranannya lewat gerakan pemurnian ajaran untuk membangun ikatan persaudaraan kembali antar-seiman sebagaimana yang terjadi dalam Kristen. Gerakan urbanisasi Islam yang terjadi pada masa Khulafaur Rasyidin membuat adanya kelompok masyarakat agraris Islam yang tidak bisa menerima perubahan. Lahirlah gerakan Khawarij sebagai upaya melakukan purifikasi ajaran Islam yang diikuti dengan gerakan radikal politik untuk memaksakan pendapatnya. Kelompok Khawarij tidak dapat menerima kepemimpinan Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah karena dalam pandangan Khawarij, kedudukan Nabi Muhammad bukan sebagai pembangun sistem akan tetapi sebagai figur yang tidak dapat digantikan. Sementara perkembangan Islam memasuki babak baru yaitu menjadi sebuah kekuatan politik yang menghasilkan peradaban (*islamdom*).

Perkembangan yang sama juga terjadi pada dinasti-dinasti sesudahnya masing-masing memiliki suatu platform yang mempertemukan keragaman itu menjadi satu. Pada masa Nabi Mu-

---

[40] Teori siklus tentang kelahiran (*birth*), pertumbuhan (*growth*), kemunduran (*stagnation*), dan kehancuran (*disintegration*) pada mulanya diperkenalkan Oswald Spengler dan kemudian dilanjutkan oleh Arnold Toynbee yang mengembangkan konsep pengembangan peradaban, selanjutnya lihat Doob, *Op. cit.*, hlm. 507.

hammad SAW, faktor pemersatu itu terletak pada pribadi Beliau yang sangat mulia yang disebut Al-Qur'an dengan *innaka la 'ala khuluqin 'azhim*. Selanjutnya memasuki era Khulafaur Rasyidin, maka platform itu terletak pada simbol suku Quraisy dengan menyatakan bahwa pemimpin itu dari orang Quraisy (*al-aimmatu min quraisy*). Penggunaan simbol ini kemudian mengalami kemunduran, karena pada akhirnya terjadi konflik antara Khalifah Ali dengan Amir Muawiyah yang menyebabkan Ali mengalami kemunduran. Muawiyah memperkenalkan platform baru yaitu Arabisme yang menyatakan bahwa semua pemimpin hendaklah terdiri dari orang Arab. Akibatnya terjadi diskriminasi antara orang Arab dengan bukan Arab yang melahirkan pengkastaan baru. Rezim Muawiyah kemudian mengalami kemunduran dan digantikan oleh Abbasiyah dengan membawa platform yang baru lagi, yaitu persaudaraan sesama Muslim (*ukhuwah islamiyah*). Demikianlah berbagai gerakan dalam bidang politik yang melahirkan kebangkitan-kebangkitan agama.

Gerakan kebangkitan agama itu pada dasarnya merupakan proses revitalisasi kepercayaan sebagai reaksi terhadap ketidakmampuan pemahaman agama yang lama untuk melakukan restorasi terhadap kehidupan masyarakat. Gerakan keagamaan adalah aksi kemasyarakatan yang mengatasnamakan agama untuk memberikan jawaban terhadap kemelut kehidupan yang dialami oleh manusia sekalipun sebutan agama berbeda dengan istilah agama yang dipahami masyarakat sebelumnya.

Terdapat dua penyebab terjadinya gerakan-gerakan keagamaan ini. *Pertama,* terjadinya kemelut dalam kehidupan manusia sebagai akibat dari kebodohan, kemiskinan, dan keterbelakangan sehingga manusia mencari pelarian dari kesulitan hidup itu. Jumlah kelompok keagamaan yang bangkit sering kali sedikit, meskipun tidak secara eksklusif merekrut orang-orang tertentu yang merasa diperlakukan secara tidak adil oleh struktur sosial. Maka kebangkitan itu sering kali pula muncul dalam bentuk kekerasan dan senjata yang mengakibatkan jatuhnya korban baik dari kelompok gerakan kebangkitan maupun pen-

dukung *status quo*. Para tokoh pembawa gerakan keagamaan itu menawarkan berbagai "kemudahan" untuk mengatasi kemelut itu. Revolusi ekonomi dan politik yang mengawali lahirnya dunia modern juga dipicu oleh semangat kebangkitan agama yang diasumsikan oleh sebagian penulis muncul dari etika keagamaan, yaitu aliran protestantisme. Gerakan shalat dengan menggunakan bahasa Indonesia di Malang beberapa waktu yang lalu merupakan jalan keluar dari kerumitan bagi orang yang ingin mengamalkan ajaran Islam dengan baik, namun kesulitan dalam melafazkan bahasa Arab sebagai bahasa dalam shalat. Gerakan Ali Taitang di Banggai Kepulauan Sulawesi Tengah memperkenalkan pengamalan ajaran Islam melalui pola penyederhanaan, yaitu pernyataan bahwa ia sebagai nabi dan pelaksanaan ibadah haji cukup di Banggai Kepulauan saja, tidak perlu mengeluarkan biaya besar ke Tanah Suci di Arab Saudi. Masyarakat pengikutnya dapat menerima sosialisasi ajaran itu disebabkan karena ketidaktahuan mereka.

Kedua, sebagai akibat dari kekurangberhasilan pemimpin agama dalam memahami kondisi sosial psikologis masyarakat, sehingga agama belum berhasil dijadikan sebagai jalan keluar untuk memecahkan permasalahan yang dihadapi manusia, baik dalam bidang ekonomi, politik, dan hukum. Ini sebagai konsekuensi terjadinya penurunan kualitas keberagamaan dari pedoman untuk dijadikan sebagai pegangan hidup berubah menjadi sekadar memuaskan tuntutan simbol semata. Selain dari itu, para pemimpin agama kurang melebarkan wilayah sosialisasi penyiarannya untuk menjangkau lapisan bawah, menengah, dan atas. Bahkan yang terjadi sering kali agama digunakan sebagai upaya melegitimasi perilaku masyarakat atas perkotaan.

Gerakan keagamaan yang terjadi di Palu pada tahun 2005 yang lalu yaitu melarang pengikutnya untuk berpuasa pada bulan Ramadhan dengan alasan orang yang berpuasa itu harus suci terlebih dahulu, sedangkan pemimpinnya merasa belum suci karena itu tidak wajib berpuasa. Munculnya sebuah gerakan keagamaan, tidak semata-mata didasari pada upaya restorasi ke-

agamaan akan tetapi sering muncul karena ketidaktahuan atau juga bermotif untuk mengacaukan kepemimpinan keagamaan yang sudah mapan. Penganjur gerakan baru berupaya membentuk kepemimpinan yang baru. Dan, dapat juga karena latar belakang kesulitan ekonomi maupun politik. Kasus yang terjadi di Palu dianalisis oleh sebagian orang sebagai akibat dari terjadinya marginalisasi terhadap pedagang lokal sebagai akibat masuknya pedagangan dari luar yang relatif lebih gesit serta memiliki dukungan modal yang kuat, sementara masyarakat lokal tidak memiliki hal itu dan akhirnya mereka terpinggirkan. Oleh karena upaya pemecahan, munculnya gerakan keagamaan tidak semata-mata dari sudut pendekatan agama. Kasus terakhir tentang Poso di Sulawesi Tengah. Menurut Wakil Presiden Muhammad Jusuf Kalla, setelah ditandatanganinya Perjanjian Malino II, maka kasus yang bermotifkan emosi keagamaan dipandang sudah selesai dan yang tersisa yakni konflik oleh karena perbuatan terorisme.

Dalam pandangan masyarakat setempat, konflik belum dapat diselesaikan karena di antara butir-butir perjanjian itu belum terpenuhi antara lain penuntutan secara hukum kepada masyarakat Kristen yang berbuat anarki serta pemulihan hak-hak sipil warga seperti tanah, rumah, dan lain sebagainya.[41] Akan tetapi boleh jadi adanya berbagai gerakan radikal keagamaan ini tidak terlepas dari terjadi perubahan struktur sosial. Masyarakat yang semula berada pada wilayah agraris yang memiliki hubungan komunal yang ketat dengan pemimpinnya yang kharismatik, harus bersedia mengubah diri berkenaan dengan perubahan struktur sosial yang menuju pada nasionalisme, industrialisasi dan toleransi keagamaan. Tiga faktor ini menjadi penyebab yang kuat melemahnya ikatan-ikatan tradisional sehingga melahirkan berbagai reaksi yang radikal.

---

[41] Aspirasi ini muncul sewaktu tokoh-tokoh masyarakat Palu mengikuti pertemuan yang dipimpin Wapres dan dihadiri beberapa pejabat tingkat pusat bersama tokoh-tokoh ormas keagamaan di Palu pada tanggal 30 Oktober 2006, penulis ikut serta dalam pertemuan itu mewakili Pengurus Besar NU.

Nasionalisme gerakan yang dipersatukan oleh adanya kesadaran pengelompokan sosial berdasarkan ikatan kesatuan geografis dengan sendirinya mengatasi kesadaran berkelompok kesukuan. Apabila dalam kesukuan ukuran penentuan kepemimpinan ditentukan oleh ikatan darah (*ascribe status*), maka begitu memasuki nasionalisme yang menentukan yaitu rasa senasib sepenanggungan yang digerakkan oleh figur yang mampu mengelaborasi perasaan itu sehingga menjadi gelombang kesadaran bersama. Tentunya agama yang masih mendasarkan ikatan kepada kesatuan aliran darah menjadi tertinggal. Menarik untuk diamati, bahwa di awal perkembangan kesejarahan Islam membentuk peradaban, kriteria kepemimpinan ditentukan secara lahiriah menurut ukuran darah yang disebut Quraisy disebabkan karena bukti dalam sejarah bahwa Quraisy memiliki kemampuan fisik dan psikis sebagai pemimpin. Akan tetapi pada masa kemudian, umat Islam menjadikan kriteria secara metaforis, yaitu dengan menangkap makna pesan yang ada di balik sebutan Quraisy yaitu pemimpin yang berani, jujur, toleran dan mampu memberikan hukuman atau penghargaan kepada anggota kelompok. Akan tetapi begitu makna kesukuan ini berubah kepada simbolik, maka kehidupan umat kembali menjadi lamban.

Demikian yang terjadi pada masa kepemimpinan Dinasti Umayyah, yaitu makna Arabisme dipahami harus dari keturunan Arab. Hal ini berakibat adanya orang-orang bukan Arab menjadi tersisih apalagi mereka memikul beban diskriminatif, yaitu setiap orang bukan Arab diberi stereotip *mawali*. Dengan demikian, sebutan arab berubah menjadi bermakna feodal.

Indonesia sejak 1928 menyatakan keluar dari konsep kesukuan dan berubah menjadi masyarakat yang diikat oleh perasaan senasib dan sepenanggungan. Pernyataan itu dinyatakan sebagai Sumpah Pemuda. Sekalipun tidak ada hukum tertulis dalam konstitusi, maka kepemimpinan di Indonesia merupakan percampuran dua latar belakang yaitu presiden dari Jawa dan wakil presiden dari luar Jawa. Demikian yang terjadi pada kepemimpinan Soekarno, Soeharto, Megawati Soekarno Putri,

Susilo Bambang Yudhoyono, dan sekarang Joko Widodo.

Industrialisasi adalah suatu fakta sosial sebagai proses pergeseran dari masyarakat peramu, agraris menuju kepada industri. Proses transformasi ini menimbulkan gerakan kebangkitan agama. Hal ini disebabkan karena visi keberagamaan pada era agraris yang komunalistik tentunya tidak lagi sejalan dengan perkembangan masyarakat industri yang rasional, pragmatis, bahkan kompetitif. Agama yang masih mendasarkan pada wilayah pedesaan (*rural areas*) akan tertinggal oleh perkembangan yang terjadi pada masyarakat perkotaan (*urban areas*). Kebangkitan agama pada awal abad ke-20 di Indonesia merupakan akibat dari perubahan sosial dari masyarakat agraris kepada masyarakat terdidik perkotaan yang melahirkan perserikatan Muhammadiyah. Hal ini disebabkan karena adanya keprihatinan pada kelompok Muhammadiyah yang melihat agama khususnya Islam belum menjadi bagian dari aksi sosial untuk menjawab kebutuhan masyarakat.

Atas dasar itu, Christine Dobbin menganalisis bahwa terdapat hubungan korelatif antara pusat-pusat perkembangan ekonomi dan pusat-pusat penyebaran Muhammadiyah, seperti Pekalongan, Sumatera Barat, dan Sulawesi Selatan, dan tentunya juga Yogyakarta. Perkembangan ekonomi di Pekalongan dan Yogyakarta didominasi oleh pembatik, serta di Sumatera Barat perdagangan kulit manis dan kopi kemudian di Sulawesi yaitu rempah-rempah.

Satu persoalan yang terus dihadapi oleh agama yaitu kecenderungan perkembangan kehidupan global yang menempatkan pola kehidupan umat manusia bergeser dari homogen ke heterogen. Sewaktu mereka berada di wilayah pedesaan dengan sumber kehidupan dari pertanian, maka kehidupan mereka relatif stabil karena antara satu keluarga dengan keluarga lainnya saling memiliki hubungan darah. Atas dasar itu, maka ikatan sosial ditentukan oleh ikatan pertalian darah. Masing-masing daerah di Indonesia memiliki cara tersendiri bagaimana membangun homogenitas di tengah keragaman masyarakatnya. Setiap ter-

jadi perselisihan sosial diselesaikan dengan merujuk kepada persamaan ikatan darah itu. Konsep *pela gandong* di Maluku, *dalihan natolu* di Tapanuli, *tali tigo sapilin* di Sumatera Barat, *semenda* di Bengkulu dan Sumatera Selatan merupakan contoh-contoh relasi sosial yang dibangun melalui hubungan darah. Kalaupun terjadi penambahan anggota kelompok yang berasal dari luar, maka kelompok besar ini bersifat reaktif yaitu menunggu datangnya permintaan. Akan tetapi dengan terjadinya pergeseran dari masyarakat homogen ke heterogen, maka yang terdapat dalam masyarakat bukan saja faktor pemersatu (integratif) tetapi juga perbedaan-perbedaan yang menimbulkan gesekan sosial (konflik) termasuk dalam soal perbedaan agama.

Oleh karena itu, dibutuhkan suatu pola pendekatan baru sebagai suatu kebangkitan agama, yaitu toleransi beragama. Secara susbtansi, berdasarkan nilai-nilai filosofis universal yang ada pada setiap agama, maka konsep toleransi beragama ini bukanlah sesuatu ajaran yang berada di luar, agama. Akan tetapi dalam pelaksanaannya sering mengalami kesulitan yang disebabkan faktor utamanya bersumber dari luar di samping tentunya faktor dari dalam juga seperti rendahnya pengetahuan tentang agamanya apalagi terhadap agama yang lain.[42]

Kesulitan yang muncul dalam memperkenalkan toleransi beragama ini disebabkan beberapa faktor. *Pertama,* masih kuat ingatan dalam masyarakat bahwa adanya agama tertentu yang sangat ekspansif terhadap kelompok lainnya, bahkan juga antarumat seiman. Sebagai sebuah ilustrasi berkembang opini dalam masyarakat pada tahun 1950-an, bahwa dalam rentang waktu 50 tahun ke depan Indonesia akan dikristenkan. Penulis menangkap adanya kesan itu bersamaan dengan diadakannya pembentukan konferensi gereja-gereja di Asia bertempat di Parapat Sumatera Utara, dan yang diperingati pada tahun 2007 untuk yang kelima puluh tahun di tempat yang sama.

Demikian juga, tentunya umat Islam dengan konsep dak-

---

[42] Lihat Z. A. Maulani, *Ibid.*, hlm. 190.

wahnya dipahami oleh umat Kristen akan terus mengembangkan ajarannya termasuk ke tengah-tengah penduduk yang berimpitan dengan misi kekristenan. Hal lain yang juga perlu dicermati adanya kekhawatiran di kalangan umat Buddha dengan memisahnya umat Konghucu dari mereka meskipun secara substansi ajaran antara keduanya memiliki perbedaan. Geraan kebangkitan agama-agama seakan merupakan gelombang yang tidak dapat ditahan lagi. Gerakan Islam Liberal yang sekarang ini berkembang dalam kehidupan masyarakat tidak dapat dihadapi secara frontal akan tetapi dengan membangun dialog dengan mereka. Langkah untuk memberikan vonis "kesesatan" tidak mencukupi karena mereka juga datang dari latar belakang keluarga santri yang memiliki basis pengetahuan keislaman yang kuat. Dengan demikian, gerakan kebangkitan agama yang disebut Islam Liberal itu pada dasarnya merupakan kesamaan waktu dengan datangnya gerakan reformasi pada akhir dekade 1990-an.

Sebagai konsekuensi perjumpaan agama-agama khususnya Islam dengan perkembangan kesejarahan, maka ditemukan pula gerakan baru yang disebut pembaruan dalam Islam. Secara terminologi, munculnya gerakan pembaruan ini sebagai kejadian yang tidak disengaja atau dirancang untuk berhadapan dengan perkembangan baru. Semenjak kemunduran bertubi-tubi yang dialami dunia Islam akibat politik bumi hangus yang dilancarkan Hulagu Khan pada bulan Februari 1251 terhadap Baghdad sebagai lambang supremasi peradaban Islam, maka dunia Islam seakan mengalami keterlenaan yang cukup panjang. Apatisme demi apatisme yang menimpa mereka terus berlanjut yang memengaruhi corak berpikir umat Islam dari yang bersikap proaktif terhadap perubahan berganti menjadi reaktif terhadap perubahan. Setiap perubahan dipahami sebagai ancaman, sehingga perlu dilakukan pembentengan untuk menutup dari ancaman perubahan itu. Dalam kondisi yang seperti itu pada 1798, Napoleon melakukan ekspedisi ke Mesir dengan tujuan untuk menyebar-

kan gagasan revolusi yang terjadi di Perancis.[43] Akhirnya wacana keislaman yang disebarkan ke berbagai belahan dunia Islam adalah warisan kemunduran. Pola warisan itu melihat bahwa khazanah Islam pada masa lalu dipandang sebagai karya paripurna, sehingga berkurangnya keberanian untuk melakukan studi kritis terhadap warisan itu. Selain dari itu, apabila semula prinsip ajaran beserta filosofinya yang lebih dominan memberi corak kepada masyarakat lokal kemudian berubah menjadi lebih dominannya budaya lokal memberikan warna kepada Islam sehingga dinamika, kreativitas serta inovasi yang terjadi pada masyarakat Muslim klasik menjadi surut ke belakang.

Berhadapan dengan kolonialisme yang mulai menguasai dunia pada abad ke-15 dan mulai terasa di Indonesia pada abad 16, sikap Islam dalam menghadapi situasi itu lebih memperlihatkan pola reaktif dan lebih mengandalkan kepada bentuk perlindungan spiritual dengan memanjatkan doa, melakukan pengajian, menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an secara mistis. Dengan perkataan lain, kemampuan Islam yang telah menguasai peradaban dunia selama lebih kurang 7 abad sirna. Berbagai kajian terhadap persoalan itu melahirkan kesimpulan bahwa ajaran Islam yang murni itu harus ditampilkan untuk menghadapi kolonialisme, imperialisme melalui menggali kembali *spirit* yang diajarkan Islam. Itulah awal mulai tumbuhnya gerakan untuk melakukan pemurnian terhadap ajaran Islam dari dominasi budaya-budaya lokal yang sinkretis. Akan tetapi sayangnya, karena gagasan pemurnian ini tidak didasari terhadap penguasaan khazanah klasik

[43] Tentang gambaran dari revolusi Perancis, Alexis De Tocqueville menyatakan, "Kita lihat revolusi ini yang menyatukan atau memisah-misahkan manusia di seluruh dunia tanpa memandang tradisi, temperamen, undang-undang dan bahasa ibu nasional, dan ada kalanya menggiring mereka untuk memandang sesama warga negara sebagai musuh dan orang asing sebagai kerabat. Dalam semua babakan sejarah yang terekam kita tidak pernah mendengar ada revolusi politis yang bentuknya seperti ini; kalaupun ada yang sejajar dengannya hanya bisa dijumpai dalam revolusi *keagamaan"*, selanjutnya Alexis De Tocqueville, *Tentang Revolusi, Demokrasi, dan Masyarakat*, disunting oleh Jhon Stone & Stephen Mennell, terjemahan Yusi A. Preanom, kata pengantar Rizal Mallarangeng, diterbitkan Yayasan Obor bersama Kedutaan Besar Amerika Serikat di Jakarta dan Freedom Institute, Jakarta, Desember 2005, hlm. 175.

Islam maka pemurnian ini pun tidak melahirkan semangat pembaruan secara konsepsional. Kalaupun terjadi gerakan pembaruan maka temanya lebih banyak bergerak seputar aksi sosial bukan pada pengembangan pemikiran. Di balik itu semangat pembaruan pemikiran keislaman yang muncul kemudian bersumber dari kalangan yang meminjam metodologi pemikiran dari Barat. Akibatnya terjadi dikotomi wacana pemikiran keislaman antara mereka yang mengacu kepada pengkajian berdasarkan tradisi di Timur Tengah dengan yang menggunakan pendekatan Barat.

Polemik ini terus berkepanjangan, sehingga terdapat dua alur pemikiran keislaman yang cukup kontradiktif di Indonesia, yaitu antara yang berpandangan bahwa alur pemikiran merekalah yang paling absah, apalagi telah didukung oleh fatwa MUI, sementara kelompok kedua juga merasa absah pendapatnya karena didukung oleh hasil penalaran yang mereka yakini sesuai dengan nilai-nilai keislaman.

Pembaruan Pemikiran Islam diperlukan berdasar pada beberapa hal. *Pertama,* yang absolut kebenarannya yaitu yang berkenaan dengan akidah dan ibadah serta sumber utama ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Sementara yang berkenaan dengan jawaban Islam terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan hendaklah merupakan jawaban konkret terhadap realitas kehidupan manusia yang dipengaruhi oleh lingkungan kehidupannya. *Kedua,* setiap kelompok masyarakat berbeda tradisi kehidupannya sebagai akibat bahwa setiap kehidupan itu dibentuk oleh hasil perubahan sosial. Perubahan sosial itu diakibatkan oleh tingkat pendidikan, lingkungan kehidupan yang dibentuk oleh alam, serta tuntutan terhadap pelaksanaan dakwah ajaran yang menghasilkan peningkatan kualitas kehidupan manusia. *Ketiga,* sebagai pembuktian relevansi ajaran Islam untuk menjawab kehidupan sesuai dengan semboyan Islam itu sesuai dengan segala ruang dan waktu (*al-islamu shalihun likulli makan wa zaman*), demikian pula bahwa seluruh aplikasi hukum itu tergantung dari maslahat yang akan diperoleh (*tasarruf al-ahkam*

manuth bi al-maslahah). *Keempat,* sumber utama ajaran Islam memberikan peluang untuk melakukan pembaruan pemikiran karena hal itu tugas dan kebutuhan sepanjang masa.

Untuk melihat peta perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia maka ada baiknya dilakukan kajian wilayah (*area studies*) terhadap perkembangan wilayah pemikiran yang terjadi di wilayah lain. Terdapat dua periode perkembangan pemikiran itu yaitu perkembangan pemurnian yang terjadi di Timur Tengah terutama di Semenanjung Arab Saudi yang diprakarsai oleh Muhammad bin Abd al-Wahhab yang lazim disebut Gerakan Wahabi. Pemimpin gerakan ini memandang bahwa kemurnian Islam telah tercemar oleh karena banyaknya unsur-unsur luar Islam memberi corak terhadap Islam, sehingga Islam yang hadir di panggung sejarah ialah Islam Fakta yang sudah terlepas dari ajaran dasar Islam. Maka oleh karena itu, diperlukan langkah untuk mengembalikan Islam kepada karakter aslinya. Sebagaimana telah disinggung di muka, bahwa lahirnya suatu gerakan kebangkitan agama selalu bersamaan terjadinya ketidakpastian sosial. Maka demikian pula yang terjadi pada proses mengawali kelahiran Gerakan Wahabi ini. Besarnya bobot dari suatu sekte yang baru muncul akan berbanding sama dengan persoalan krisis yang sedang dihadapi umat. Reaksi yang muncul datang bertubi-tubi, sebagian karena alasan melanggar kebiasaan yang telah melembaga dalam waktu yang panjang dan sebagian lagi karena ajaran yang dibawa Wahabi ini telah menyimpang dari tujuan untuk melahirkan kemurnian, itu sehingga bisa menghancurkan bangunan dasar Islam. Reaksi dengan model yang kedua ternyata datang dari Indonesia, yaitu adanya inisiatif ulama-ulama tua untuk membentuk *Komite Hijaz* guna melakukan lobi pemerintah yang didominasi kaum Wahabi untuk bertindak lebih selektif dalam melakukan gerakan itu.[44]

Wilayah kajian kedua ialah Turki. Secara geografis, Turki ialah wilayah unik, karena ia merupakan titik pertemuan Asia

[44] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1980).

dengan Eropa. Persinggungan budaya Asia dan Eropa ini berakibat kultur tersendiri yaitu dengan lahirnya berbagai gerakan antara tarikan kembali kepada Islam dengan kembali kepada Turki sebagai kesatuan budaya (*Pan Turanism*). Pada mulanya Turki telah berperan sebagai kekuatan imperium Islam yang baru bersamaan dengan dua imperium lainnya yaitu Safawi di Persia dan Mughal di anak Benua India. Turki bukanlah bagian dari wilayah arab dan ia tidak memiliki tradisi pemikiran keislaman sehingga pemikiran keagamaan yang muncul adalah apakah perlu meniru tradisi Arabisme termasuk kebahasaan. Sebelumnya Turki terdiri dari para penguasa yang mengandalkan kekuatan militer sehingga ia dapat melakukan ekspansi kekuasaan sampai ke Eropa sehingga di Eropa terbentuk suatu entitas baru sebagai hasil adopsi mereka terhadap ajaran Islam yang disebut *millet*. Gerakan keislaman yang muncul di Turki tidak terlalu berkaitan dengan pemikiran, akan tetapi dimulai dari reorganisasi militer berkaitan dengan munculnya Turki sebagai pemerintahan militer (*militer bueracracy*) yang dipimpin oleh khalifah[45] dan merangkap sebagai sultan.[46]

Gerakan pembaruan di Turki tidak memiliki akar pemikiran keislaman yang mendalam, disebabkan karena kurang kuatnya peranan lembaga pendidikan keagamaan ditambah lagi bahwa

---

[45] Khalifah adalah pada mulanya jabatan yang memberikan wewenang kepada seorang kepala negara sebagai *spiritual power* (wibawa kerohanian) dan *temporal power* (wibawa manejerial), akan tetapi seiring dengan terjadinya degradasi politik dunia Islam, maka kepala negara hanya memiliki wibawa spiritual dan untuk pelaksanaan manajemen pemerintahan dibentuk lembaga baru yang disebut sultan. Di Turki, kedua posisi ini kemudian ingin disatukan, akan tetapi tidak terlalu sukses oleh karena digerogoti oleh opsir-opsir muda sehingga memaksa Sultan Mahmud II pada abad ke-18 untuk melakukan penataan kembali struktur militer yang dikuasai oleh Yenisseri. Apabila ditilik kepada aplikasinya, maka jabatan khalifah ini merupakan hasil adopsi umat Islam terhadap struktur politik yang terdapat pada Kekaisaran Romawi yang kemudian dilakukan penyesuaian dengan ajaran Islam. Dua dinasti Islam yaitu Umayyah dan Abbasiyah memperoleh pengaruh yang berbeda. Umayyah memperoleh pengaruh dari sistem Romawi sementara Abbasiyah memperolehnya pada mulanya dari Persia dan kemudian dari Asia Kecil khususnya Turki.

[46] Sultan adalah jabatan pemimpin pemerintahan di bawah khalifah yang diadopsi oleh Dinasti Abbasiyah yang mendapat pengaruh dari Turki, karena itu jabatan seperti ini mulai dikenal setelah masuknya pengaruh Turki yang dikenal dengan keluarga Nizamiah.

institusi keulamaan lebih bersikap reaktif terhadap perubahan sesuai dengan kedudukan mereka selaku *Syaikh al-Islam* yang memberikan legitimasi terhadap pemerintahan imperium Turki yang kurang memiliki persyaratan sebagai khalifah yaitu tidak berasal dari keturunan Arab apalagi etnis Quraisy. Oleh karena itu, Turki memiliki organisasi keagamaan yang *eklesiatik*[47] setidaknya sebelum 1924. Lalu setelah itu, barulah Turki menerapkan bentuk negara sekuler yaitu yang memisahkan hubungan agama dengan negara. Akan tetapi sekalipun organisasi keagamaan bersifat eklesiatik, namun peranan keagamaan sepenuhnya dikendalikan oleh *Syaikh al-Islam*. Dengan perkataan lain, sekalipun khalifah yang memegang kendali pemerintahan akan tetapi keputusan yang bersifat *syar'i* mengikuti keputusan dari pemimpin agama yaitu *Syaikh al-Islam*. Disebabkan karena posisi geografis Turki adalah perjumpaan Asia dengan Eropa, maka diskusi yang terjadi di negeri itu selalu berkutat antara tarik menarik antara bentuk kenegaraan yang berciri *syar'i* dengan sekuler.

Wilayah kajian ketiga dari gerakan pembaruan pemikiran keislaman ialah Mesir. Sebagai suatu negeri yang telah memiliki tradisi peradaban sejak berabad-abad sebelumnya, dan juga akar intelektualitas yang dilambangkan oleh Universitas Al-Azhar, maka wacana pemikiran keislaman juga berkembang dengan pesat. Akan tetapi juga pola pemikiran yang berkembang memiliki jarak metodologi yang terkesan saling berjauhan. Terdapat pemikiran yang terkesan condong ke sekuler seperti pemikiran Qasim Amin tentang kebebasan perempuan, Taha Husain yang membandingkan teks ajaran Islam dengan tradisi peradaban masa lalu, Ali 'Abd al-Raziq yang menekankan bahwa Islam sama sekali tidak membawa konsep pemerintahan, dan lain sebagainya sampai kepada Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridla. Pentingnya memahami

[47] Secara sosiologis, organisasi keagamaan itu terbagi empat yaitu eklesiatik, denominasi, sekte, dan kult.

gerakan pemikiran di Mesir untuk melihat alur hubungannya dengan pemikiran pembaruan yang berkembang di Indonesia yang dipelopori oleh Persyarikatan Muhammadiyah.

Wilayah kajian yang keempat yaitu pemikiran keislaman yang berkembang di anak Benua India. Perkembangan pemikiran keagamaan di anak benua ini selain bersifat keagamaan murni juga pemikiran spiritualitas, antara lain *theosophy*,[48] *anthroposophy*,[49] *bahai*,[50] *psychiana*.[51] Inti dari gerakan-gerakan spiritual ini ialah kebudayaan yang berciri ketuhanan (*divine culture*) yang selalu mengajarkan persaudaraan yang universal. Jadi, bagaimana beratnya Islam menghadirkan dirinya berhadapan dengan agama-agama yang sudah lebih dahulu mapan seperti Hindu dan Buddha, Islam juga harus berhadapan dengan berbagai bentuk kepercayaan sinkretik ini.

Dengan demikian, Islam berhadapan dengan kepercayaan lokal, agama lokal, dan agama mondial, yaitu Hindu, Buddha, Jaina, dan Zaratustra. Belum lagi tekanan kolonial yang datang kemudian. Berhadapan dengan pola pemikiran sinkretik ini serta agama-agama yang disebut di atas, maka bentuk pemikiran keislaman di anak benua ini melahirkan dua alur pemikiran yaitu tradisional yang diwakili oleh kelompok *Deoband* dengan aliran rasional yang dikembangkan oleh kelompok *Aligarh*. Pembaruan pemikiran keislaman yang bekembang di anak benua ini kemudian mendorong tumbuhnya semangat nasionalisme religius dengan didirikannya Republik Islam Pakistan yang bercita-cita

[48] *Theosophy* adalah doktrin-doktrin dari suatu sekte modern diprakarsai oleh Anni Besant yang mengakui dapat menunjukkan cara memperoleh pengetahuan tentang Tuhan secara langsung dan mistik yang didasarkan pada Brahmanisme dan Buddhisme, lihat Noah Webater dalam Elizabeth K. Nottingham, *Op. cit.*, hlm. 177.

[49] *Antrhoposophy* adalah gerakan yang didirikan di Jerman pada 1913 oleh Rudolf Steiner ketika ia memutuskan hubungan dengan theosophy. *Anthroposophy* yang didasarkan pada kepercayaan bahwa Kristus adalah makhluk matahari yang lahir untuk menyelamatkan dunia, lihat *Loc. cit.*

[50] Bahai adalah agama yang berkembang di Iran yang berasal dari penyembahan berhala (*Baal*) yang mengajarkan persaudaraan manusia, persamaan sosial dan sebagainya, lihat *Loc. cit.*

[51] *Psychiana* adalah gerakan yang menekankan penyembuhan secara spiritual atau pengobatan keagamaan bagi (penyakit) jiwa.

untuk menegakkan bentuk pemerintahan *wilayat faqih,* yaitu segala sesuatu hukum-hukum kenegaraan harus memperoleh legitimasi hukum-hukum Islam sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama. Akan tetapi sekalipun Islam di anak benua ini tergolong sebagai pendatang, akan tetapi pemikiran keislaman berkembang dengan pesat yang melahirkan ulama-ulama terkenal, antara lain Syed Ahmad Sirhindi sebagai perintis awal gerakan pemikiran keislaman di India sehingga beliau digelar dengan *mujaddid alfi tsani* (pembaru milenium kedua).

Warisan Islam pasca Dinasti Mughal kemudian berkembang dalam tatanan politik yang melahirkan aspirasi nasionalisme yang dibedakan agama. Atas dasar itu, maka berdirilah Pakistan sebagai aktualisasi semangat itu untuk mengimbangi India yang didominasi Hindu dengan dasar negara yang sekuler. Kuatnya tuntutan untuk mendirikan negara Islam Pakistan memisahkan diri dari India dapat dipahami mengingat Islam di Pakistan telah memiliki sejarah perpolitikan yang kuat sejak terbentuknya dinasti-dinati kecil yang kemudian diteruskan oleh Dinasti Mughal. Warisan monumental dari dinasti itu adalah yang masih dapat disaksikan sekarang dengan masih kukuhnya berdiri bangunan Taj Mahal di kota Agra lebih kurang berjarak 200 kilometer dari New Delhi. Gerakan pembaruan pemikiran Islam di India menghadapi beberapa persoalan besar. *Pertama,* secara internal masih terjadi konflik sesama umat Islam berkenaan dengan perbedaan mazhab baik di bidang akidah, fikih maupun tasawuf. *Kedua,* kuatnya dominasi Hindu membuat pelaksanaan ajaran Islam mengalami keterhambatan. Kasus penyembelihan sapi untuk menjadi hewan korban pada setiap tahun sering menimbulkan konflik antara Hindu-Muslim. *Ketiga,* gencarnya pertumbuhan gerakan-gerakan persaudaraan universal umat manusia yang mempertemukan antar-ajaran agama.

Wilayah pembaruan pemikiran Islam yang kelima ialah Asia Tenggara khususnya Indonesia. Sebagaimana yang telah banyak disinggung di muka, bahwa wacana pemikiran keislaman di Indonesia dimulai dari proses akulturasi antara Islam dan ke-

percayaan lokal termasuk Hindu dan Buddha. Atas dasar itulah kehadiran Islam tidak dipandang oleh masyarakat lokal sebagai ancaman terhadap kelangsungan ajaran agama mereka. Integrasi itu berjalan dengan mulus disebabkan karena tidak ada yang melakukan pemaksaan agar ajarannya yang dominan dalam kehidupan masyarakat. Sebagaimana yang dikatakan Lee Khon Choy, bahwa hanya Indonesia yang dapat disebut sebagai tempat yang menampung secara bersama keragaman agama di dunia yang berlangsung secara damai. Secara ideologis hal ini tampak di dalam dasar negara yaitu Pancasila. Persoalan yang dihadapi oleh Islam di Indonesia ditemukan dalam beberapa hal. *Pertama,* akibat dari akulturasi ini melahirkan pola keberagamaan yang tidak sama dalam melakukan interpretasi tentang seberapa dalam muatan budaya lokal diadopsi ke dalam Islam. Atas dasar itu maka muncullah polemik tentang Islam yang murni. Dari persoalan yang pertama ini maka sebagaimana telah disinggung di muka, pada awal abad 20 terjadi dikotomi yang tajam antara wawasan keislaman tradisional dan keislaman modern. Diskusi tentang hal ini telah dibahas secara mendalam dalam karya antropolog kenamaan Clifford Geertz. Sungguhpun kategorisasi yang dilakukan Geertz membagi kelompok sosial menjadi tiga yaitu abangan, santri dan priayi yang banyak diperdebatkan di kalangan ilmuwan, akan tetapi demikianlah perumusan kategori itu sebagai manifestasi perjumpaan Islam dengan kepercayaan lokal. *Kedua,* agama-agama di Indonesia secara tidak sengaja telah melahirkan pengelompokan sosial yang mengaitkan agama dengan kewilayahan yang secara jelas terdapat pada empat agama yaitu Islam dengan dominasi penganut di Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara Barat, Maluku Utara, dan sebagian Maluku. Sementara Katolik, memiliki penganut yang dominan di Sulawesi Utara, Nusa Tenggara Timur, sedang Kristen di Papua. *Ketiga,* adanya semangat pengembangan misi di kalangan agama-agama yang mengakibatkan masing-masing tidak ingin terjadinya perubahan pada peta keberagamaan tadi.

Pembaruan pemikiran keislaman yang terjadi di Indonesia

dimulai dengan pemilahan antara Islam dan budaya yang berjalan bukan dengan dikotomis melainkan integratif. Atas dasar itu, pembawa Islam ke Indonesia tidak membangun semangat dakwah dengan paradigma ancaman antar-kepercayaan yang ada. Proses perjumpaan antar-agama berjalan secara mekanis dengan tidak mengorbankan integrasi sosial yang sudah ada. Dengan demikian, Islam yang tampil di Indonesia boleh dikatakan tidak membawa pola dikotomi yang terjadi, di negara-negara lain. Di Indonesia perbedaan mazhab yang terdapat baik dalam bidang akidah maupun fikih tidak kelihatan secara transparan. Sekalipun umat Islam di sini membuka peluang pengembangan empat mazhab fikih akan tetapi realitas sosialnya hanya didominasi oleh mazhab Syafi'i, sebagaimana hal ini juga terjadi di wilayah Asia Tenggara lainnya seperti Singapura, Malaysia, dan Brunei Darussalam.[52] Pendalaman pemikiran keislaman yang kemudian melahirkan perbedaan secara tajam tidak muncul ke permukaan. Hal ini disebabkan oleh karena perkembangan pemikiran keislaman tidak diimbangi dengan berdirinya lembaga pendidikan tinggi. Oleh karena itu, lembaga pendidikan pesantren hanya mengambil jalur keilmuan berdasarkan warisan pemikiran keislaman pada era kemunduran dunia Islam, yaitu abad ke-13. Betul memang bahwa pernah terjadi polemik pemikiran keislaman sebagaimana yang terjadi antara Nuruddin al-Raniri dan Syamsuddin al-Sumatrani, demikian juga antara Syekh Siti Jenar berhadapan dengan ulama lainnya, akan tetapi polemik itu terbatas pada bidang tasawuf saja.

Selanjutnya polemik yang terjadi pada masa belakangan ini berkaitan dengan pemikiran Islam Liberal bahwa polemik itu diperkirakan hanya akan menjadi polemik sesaat, mengingat ide tentang Islam Liberal itu tidak dibangun secara sistemik melalui pendidikan sehingga melahirkan kader-kader pemikir di kemudian hari. Ide itu lebih banyak dilihat sebagai ungkapan kekece-

[52] Pengaruh mazhab Syafi`i terhadap hukum Islam di Nusantara, selengkapnya baca Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafi`i di Asia Tenggara* (Surabaya: Aneka Ilmu, 2003).

waan terhadap kemandekan pemikiran keislaman di Indonesia. Oleh karena itu, munculnya pemikiran demikian lebih banyak sebagai tantangan air deras yang mendorong pemikiran dari kelompok yang sudah mapan untuk lebih dinamis, kreatif, dan inovatif dan tidak terjebak pada pemikiran dengan tema-tema yang memperbincangkan aspek formalistis seperti integrasi Islam dalam negara, kehadiran Islam secara artifisial seperti pengutipan kata-kata Arab, pelabelan pranata sosial dengan label Islam dan lain sebagainya. Persoalan nyata yang dihadapi oleh Islam di Indonesia yaitu sumbangannya secara konsepsional terhadap pembangunan masa depan bangsa yang menguntungkan semua pihak yang memiliki latar belakang perbedaan itu. Karena sebagai mayoritas maka ia memiliki tanggung jawab yang lebih terhadap masa depan bangsa untuk memfungsikan dirinya sebagai pelindung, inspirator pembangunan bangsa.

Terdapat dua hal yang menarik diamati dalam perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia. *Pertama,* mulai menumpulnya diferensiasi antara kelompok tradisional dan modernis, sehingga gagasan ini tidak lagi relevan untuk diperhadapkan karena relatifnya arti tradisi dan modernis. Hal ini bisa disebabkan karena masing-masing memiliki kelemahan untuk memberikan jawaban religius-ilmiah terhadap berbagai persoalan keumatan yang terus berkembang, sementara kemampuan untuk memberikan jawaban yang lebih dalam kurang dimiliki oleh dua aliran pemikiran itu sehingga tidak memungkinkan mereka untuk bertahan terhadap pola pemikiran yang lama. *Kedua,* organisasi keislaman di Indonesia tidak memiliki perhatian yang cukup memadai terhadap kepentingan pendidikan sebagai pengayaan potensi kemampuan analisis terhadap kasus-kasus sosial keagamaan.

Dorongan terhadap kemauan kompromi ini pada dasarnya karena tidak adanya lembaga yang memperoleh legitimasi politis dari umat Islam Indonesia untuk menyalurkan aspirasi mereka. Hal ini disebabkan karena jejaring politik keislaman di Indonesia telah dikebiri pemerintah sejak berlakunya Dekret 5 Juli 1960 yang menutup peluang Partai Masyumi untuk berkembang

sementara partai-partai Islam baru seperti NU (1952) belum cukup kuat untuk memikul beban ini, sementara kiprah NU juga masih sering disalah mengerti oleh kelompok Muslim lainnya. Pada 1973, pemerintah mulai membuka pintu partisipasi sosiopolitis umat Islam melalui pembentukan Majelis Ulama Indonesia. Akan tetapi kalangan ormas Islam terbesar, yaitu NU, pada mulanya kurang memiliki selera yang kuat untuk berpartisipasi dalam lembaga ini karena ia tidak muncul dari bawah namun hanya sekadar sebagai pelipur lara bagi umat Islam. Sampai pada zaman reformasi, kehadiran dua lembaga ini yang disebut sebagai wadah ulama, zuama, cendekiawan Muslim ini belum berkiprah secara maksimal. Apalagi kehadiran lembaga ini lebih banyak diambil keuntungan ormas-ormas kecil untuk menyalurkan aspirasinya supaya gaungnya lebih terasa. Sementara apabila menggunakan organisasinya sendiri kurang memperoleh sambutan dari masyarakat. Dengan perkataan lain, pengikut dua ormas terbesar, NU dan Muhammadiyah, tidak terlalu mengandalkan kehadiran lembaga keulamaan di atas dan mereka lebih terbiasa menggunakan lembaganya sendiri dalam membangun kerja sama baik di dalam maupun di luar negeri.

Seiring dengan perkembangan kehidupan modern, maka perkembangan Islam di Indonesia juga dipaksa harus melakukan penyesuaian dengan perkembangan waktu. Sejak tahun 1990-an, terjadi perkembangan yang "mengejutkan" bagi sebagian pengamat yang melihat adanya pergeseran sikap pemerintah terhadap wacana keberagamaan di Indonesia. Semula, dalam berbagai pidato dan pernyataan pejabat pemerintah terkesan adanya kekhawatiran yang mendalam terhadap kemungkinan munculnya gerakan "Islam-politik" sebagai sisa-sisa dari kekuatan Masyumi yang dibekukan pada 1960-an. Persoalan utama yang menjadi bahan polemik terfokus pada filsafat bangsa antara yang mempertahankan Pancasila versi Piagam Jakarta yang memuat tujuh kata kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya sebagai kelengkapan dari sila pertama, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa dengan yang mempertahankan rumusan

tanggal 18 Agustus 1945 yang hanya mengakui sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa.

Berkaitan dengan fenomena kebangkitan agama tersebut, sosiolog kenamaan, Peter L. Berger menyatakan bahwa setidaknya ada dua jawaban untuk menjelaskan tentang *bagaimana asal usul kebangkitan agama yang tampaknya merambah secara luas*. *Pertama*, modernitas cenderung memorak-porandakan kepastian-kepastian (*certainty*) yang telah diterima secara *taken for granted* oleh masyarakat sepanjang zaman. Tindakan ini sangat tidak disukai oleh gerakan-gerakan keagamaan yang menghendaki agar kepastian tersebut dapat dipertahankan. *Kedua*, pandangan sekuler tulen tentang realitas memperoleh tempat sosial yang penting dalam kultur elite, sehingga tidaklah mengejutkan kalau pandangan ini telah menimbulkan kemarahan dari kalangan yang tidak merasa ikut ambil bagian di dalamnya, dan kalangan yang merasa hal tersebut akan menimbulkan pengaruh buruk (lebih rumit lagi, ketika anak-anak mereka mendapat pendidikan yang pada dasarnya mengabaikan ataupun secara langsung menyerang keyakinan dan nilai mereka). Oleh karena itu, gerakan-gerakan agama yang berkecenderungan kuat anti sekuler dapat menarik dukungan kelompok sakit hati yang kadang-kadang berbasis agak kurang agamis.[53]

[53] Peter L. Berger. "Desekularisasi Dunia: Tinjauan Global" dalam Peter L. Berger (Ed.), *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia* (*The Secularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*). Penerjemah Hasibul Khoir, (Yogyakarta: Arruzz. 2003), hlm. 32.

Bab 4

PENUTUP

Sosiologi agama sebagai suatu disiplin ilmu, seperti tampak pada uraian bab-bab terdahulu, cukup membantu untuk memahami berfungsinya agama dalam masyarakat. Akan tetapi, seperti kritik Bryan S. Turner dalam *Religion and Social Theory*, sosiologi agama yang dikenal saat ini bukan tanpa kelemahan. Dia menemukan tiga kelemahan.

Pertama, dia tidak lagi memainkan peranan atau tidak lagi ambil bagian dalam sebagian besar perdebatan teoretis sosiologi modern. Sosiologi hanya menjadi "pemeran figuran" dalam perdebatan, katakanlah, neo-Marxis tentang mode produksi dan ideologi, diskusi kaum strukturalis Perancis tentang subjektivitas dan kekuasaan, atau diskusi teori kritis tentang pengetahuan, negara, dan legitimasi. Sosiologi agama cenderung tetap memandang metafora basis/superstruktur dalam Marxisme klasik sebagai satu-satunya penjelasan Marxian yang mungkin untuk persoalan ideologi, tempat di mana agama merupakan refleksi dari relasi produksi ekonomi.

Perkembangan terakhir dalam neo-Marxisme malah telah menitikberatkan perhatian mereka pada hakikat ideologi. Sosiologi agama masih belum bisa melibatkan diri dalam diskusi teoretis yang dikemukakan Louis Althusser (Althusser and Balibar, 1970), Nicos Poulantzas (1973), dan Barry Hindes dan Paul Q. Hisrt (1975). Para sosiolog agama terlihat sedikit tidak mempe-

dulikan kontroversi peran legitimasi dalam negara modern yang dibicarakan dalam karya Jurgen Habermas (1976) dan Nicos Polantzas (1978). Mereka bahkan menolak kontribusi yang diberikan analisis historis yang dilakukan Braudel (1980) dan Ladurie (1981). Sulit kiranya menurut Turner, membayangkan bagaimana sosiologi agama akan dipakai sebagai disiplin yang serius jika ia menarik diri dari perdebatan kontemporer sosiologi secara umum. Ini bisa terjadi karena sosiologi agama masih terpaku pada *frame* pengetahuan yang telah usang dan tetap memusatkan perhatian pada wilayah yang sangat sempit.

Kedua, sosiologi agama modern terlalu terfokus pada subjektivitas pelaku sosial yang tampak dalam analisis mereka tentang keyakinan religius, pandangan hidup, pendefinisian realitas lain, komitmen pada kesakralan kosmos, dan lain sebagainya. Tempat berpijak masing-masing pendapat tadi dapat dilihat dalam, misalnya, sosiologi interpretatif Max Weber, kritik Talcott Parsons terhadap positivisme rasional (1973), filsafat sosial tentang tindakan G. H. Mead (1934) dan tulisan-tulisan yang berasal dari tradisi fenomenologis semisal Alfred Schutz (1972).

Perhatian yang terpusat pada subjektivitas individual ini memiliki dampak-dampak tertentu dalam sosiologi agama. Seolah-olah perhatian sosiologi agama hanya tercurah pada dimensi kognitif tindakan religius, dan karenanya ritual dan praktik religius diletakkan pada tempat kedua. Sebaliknya, usaha-usaha menjelaskan dimensi-dimensi religiusitas dalam karya Charles Glock dan Rodney Stark (1965) malah meninggalkan keyakinan religius di titik pusat teori dan riset. Preferensi bagi perspektif-perspektif hermeneutis dan fenomenologis mengatakan, bahwa deskripsi detail sosiologi agama tentang praktik dan institusi religius malah diabaikan.

Ketiga, fokus empiris mereka yang terlalu sempit, mereka hanya memperhatikan bentuk-bentuk agama Barat. Pada praktiknya sosiologi agama adalah sosiologi Kristianitas. Cakupan empiris yang sempit ini adalah ciri yang sangat kentara dalam sosiologi Inggris tahun 1960-1970an; *A Sociological Yearbook of*

Religion in Britain merupakah salah satu contoh paling baik genre ini. Tradisi sosiologi seperti ini ditopang oleh kajian etnografis tentang sistem pemujaan kultik sekte-sekte di Amerika (Zaretsky and Leone, 1974) dan Inggris (Wilson, 1970), dan publikasi-publikasi tentang Hare Krishna, Divine Light Mission, the Unified Family, dan yang lebih eksotis lagi, Yaqui (Castaneda, 1968; Silverman, 1975). Kecenderungan sosiologi agama berubah menjadi sosiologi sistem pemujaan kultik ini semakin jelas, karena *mainstream* Kristianitas telah berangsur-angsur ditinggalkan.[1]

Meneguhkan perubahan tersebut, maka studi-studi komparatif sosiologis terhadap agama-agama dunia mutlak dilakukan, seperti terhadap agama Islam, Hindu, Buddha, dan Khonghucu. Sebab hanya melalui cara inilah pemahaman tentang bagaimana agama dan bekerjanya dalam masyarakat akan lebih terelaborasi secara komprehensif.

Sosiologi agama yang berkembang sekarang ini didasarkan pada filosofi yang melihat agama hanya sebatas gejala sosial berlatar belakang agama. Oleh karena itu, menganalisis perkembangan kehidupan beragama di dalam kehidupan masyarakat tidak memadai dengan hanya menggunakan pendekatan sosiologi agama sebagaimana yang dikembangkan di dunia Barat. Mendekati agama diperlukan pengayaan model pendekatan sehingga dapat dilakukan analisis yang lebih komprehensif dalam mengamati gejala keagamaan. Akan tetapi juga sebaliknya, melihat agama hanya dari segi normatif ajaran akan mengalami kebuntuan dalam melihat perkembangan kehidupan keagamaan di dalam masyarakat. Hal ini disebabkan karena agama selalu mempunyai dua sisi, yaitu agama sebagai norma ajaran yang bersifat ideal dan demikianlah gambaran cita-cita Islam sebagaimana yang termaktub dalam Al-Quran dan al-Hadis. Akan tetapi di balik itu, agama juga muncul dalam fakta sosial yang memiliki kecenderungan adanya jarak yang semakin jauh antara

[1] Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hlm. 13-16.

cita-cita agama dan fakta sosial itu. Sebagai contoh, umat yang memiliki dasar keimanan tertentu mestilah sangat berpeluang untuk berada dalam ikatan persaudaraan seiman. Akan tetapi dalam kenyataannya, umat Islam misalnya tidak menjadikan partai Islam sebagai pilihan utama dalam pemilihan umum di Indonesia. Kasus pemilihan anggota legislatif tahun 2009, ternyata semua partai politik yang menyebut dirinya partai Islam hanya tiga yang memenuhi ketentuan untuk lolos menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat (*parlemen threshold*). Demikian juga kenyataan yang terjadi pada pemilihan presiden tahun 2009, calon yang secara nyata menggunakan simbol-simbol Islam seperti penggunaan jilbab sebagai penutup kepala bagi perempuan dalam kampanyenya ternyata hanya memperoleh dukungan suara urutan ketiga. Selain dari itu, polemik di antara aliran keislaman di Indonesia sejak masa yang lalu tidak pernah selesai mempersoalkan kriteria tradisi dan modernis, kaum tua dengan kaum muda, taklid-bid'ah-khurafat. Sesungguhnya tema-tema itu sudah usang akan tetapi masih tetap menarik bagi sebagian umat Islam. Padahal, semua mengetahui bahwa persoalan tentang variasi pemahaman dan pengamalan ajaran Islam tersebut yang lajim disebut *khilafiah* tidak pernah selesai. Namun selalu muncul dalam perbincangan di berbagai pengajian dan pertemuan keagamaan. Dilihat dari sudut persamaan, maka jauh lebih banyak persamaan di kalangan umat Islam dibanding perbedaan akan tetapi kenyataannya semangat persaudaraan seagama (*ukhuwah islamiyah*) masih lebih banyak sebagai semboyan. Demikian juga halnya yang terjadi di dunia Islam. Ketika penulis bersama tiga orang rekan lainnya di Indonesia mengikuti konferensi dunia Islam di Amman Kerajaan Jordania bulan Maret 2009 untuk membahas *Amman Message,* sebagai bentuk seruan untuk menunjukkan wajah Islam yang sebenarnya guna menjawab kesalahpahaman dunia Barat yang melahirkan *Islam phobia* ternyata masih terkesan ada jarak yang memisahkan antara Jordan dengan negara di sekitarnya seperti Arab Saudi dan negara-negara kawasan teluk lainnya.

Di kalangan umat Kristen juga hal yang sama terjadi. Menurut penjelasan pejabat Direktorat Jenderal Bimas Kristen Departemen Agama RI, jumlah denominasi umat Kristen di Indonesia mencapai 323. Dari jumlah sekian tersebut yang termasuk dalam organisasi Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) hanya sekitar 82 denominasi, sementara yang lain bergabung dengan persekutuan yang lain sekalipun ada juga gereja yang merangkap bergabung dalam PGI dan persekutuasn lainnya secara bersama. Dalam kaitan ini terkesan pemerintah sedikit mengalami kesulitan untuk membangun dialog dengan kelompok umat Kristen karena tidak jelasnya siapa yang berwenang untuk bertindak sebagai representasi umat Kristen. Pada kesempatan berdialog dengan pengurus Forum Kerukunan Umat Beragama di berbagai daerah sering muncul aspirasi sebagian umat kristiani yang merasa belum terwakili dalam FKUB, karena yang berada di FKUB lebih sering berasal dari PGI atau PGI wilayah.

Hal yang sama terjadi juga di kalangan umat Buddha. Dalam berbagai kesempatan dialog antar-umat beragama, kelompok umat Buddha biasanya diwakili oleh utusan dari Perwakilan Umat Buddha Indonesia (Walubi). Sementara itu, umat Buddha terpencar pada sekitar 42 kelompook dan tidak semuanya masuk dalam Walubi. Kelompok umat Buddha yang selama ini belum terlibat dalam dialog keagamaan yakni dari kelompok Sangha sebagai tokoh-tokoh yang banyak berkecimpung dalam kehidupan ritual dan pendalaman keagamaan.

Di kalangan umat Hindu terkesan masih ada hambatan hubungan antara umat Hindu yang berasal dari Bali dan umat Hindu yang berasal dari etnis Tamil. Hal ini dapat dipahami mengingat dominannya unsur budaya dalam tradisi agama Hindu sehingga tidak bisa dihindarkan terjadinya perbedaan tradisi yang berkembang dalam masyarakat Tamil dengan masyarakat Bali. Perbedaan ini tearktualisasi dalam berbagai perayaan keagamaan yang berbada antara umat Hindu Tamil dan Hindu Bali. Namun mereka tetap meyakini bahwa budaya yang mereka lakukan merupakan bagian dari ajaran agama Hindu.

Selanjutnya, berkenaan dengan pelayanan terhadap umat Konghucu telah melalui sejarah yang panjang. Pemerintah yang diwakili Departemen Agama pada tahun 2006 telah mengambil kebijakan penting, yaitu memberikan pelayanan baik perkawinan, hak sipil, maupun pendidikan kepada umat yang menganut Konghucu. Polemik mengenai Konghucu cukup panjang dan melelahkan. Hal ini disebabkan adanya perbedaan persepsi antara umat Konghucu yang mendesak untuk diberi pelayanan yang terpisah dari pelayanan terhadap umat Buddha. Mengacu kepada negeri asal Konghucu di China yang tidak mengakui Konghucu sebagai agama, maka terdapat kesulitan pemerintah untuk memberikan pelayanan kepada umat Konghucu dalam pengertian sebagai sebuah agama. Namun di berbagai negara yang lain seperti Korea Selatan memberikan pelayanan terhadap penganut Konghucu. Dari keadaan ini, maka tampaknya persoalan Konghucu tidak murni persoalan institusi keagamaan akan tetapi telah bersinggungan dengan persoalan politis. Akan tetapi, sekalipun pemerintah telah memberikan pelayanan kepada Konghucu sebagai suatu agama sebagaimana yang tercantum dalam Penetapan Presiden No. 1 Tahun 1965 secara jelas dinyatakan bahwa Konghucu ialah agama yang setara dengan Islam, Kristen Protestan, Katholik, Hindu dan Buddha namun institusi Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia (MATAKIN) dan Majelis Agama Konghucu Indonesia (MAKIN) yang berada di daerah masih mengalami kesulitan untuk memperoleh angka yang mendekati kepastian tentang jumlah penganut Konghucu. Alasan yang sering dikemukakan yaitu bahwa hal tersebut merupakan dampak trauma psikologis yang dialami umat Konghucu selama puluhan tahun mengalami perlakuan diskriminasi.[2]

Perkembangan kehidupan keagamaan di Indonesia mengalami perkembangan dari waktu ke waktu, sehingga melahirkan berbagai isu sebagai bagian dari perubahan sosial. Sejalan de-

[2] Ketua Umum Matakin Budi Tanuwibowo sewaktu berbicara pada Rakornas FKUB se-Indonesia di Cipanas bulan Desember 2007 mengakui adanya kesulitan untuk memperoleh angka konkret penganut umat Konghucu.

ngan agama terdiri dari empat unsur, yaitu dokrin, ritual, etika, dan kelembagaan, maka kehidupan beragama juga mengalami perkembangan. Keberagamaan kemudian bergerak akibat dari adanya perubahan sosial dari bentuknya yang abstrak yaitu doktrin berkembang menjadi berbagai upacara, norma-norma yang menjadi ketentuan hukum yang diyakin benar oleh penganutnya sebagai jalan untuk menuju kepada kesempurnaan hidup. Selanjutnya, agama kemudian melahirkan berbagai pranata social sebagai akibat dari bekerjanya sistem yang ada dalam pranata sosial mendorong bekerjanya status dan peran yang mengikat individu yang berada dalam pranata sosial yang berangkutan. Kemampuan pranata sosial mengatur individunya sering disebut modal sosial (*social capital*) yaitu ketika individu-individu melakukan pembagian peran (*sharing*) nilai dan norma dan menjadikannya sebagai pedoman ketika berhubungan satu dengan lainnya sehingga anggota-anggota komunitas terikat dengan pranata sosial bersangkutan dalam suasana saling percaya (*mutual trust*) atau saling membangun kepercayaan.[3]

Sesuai dengan sifat manusia, selalu memiliki kebutuhan sosial. Hal itu berarti bahwa manusia tidak bisa mengisolasi dirinya dalam waktu yang cukup lama, karena akan mengganggu pemenuhan kebutuhan primer maupun sekundernya. Pengaruh interaksi ini juga berkaitan dengan format keberagamaan di dalam masyarakat. Pada masa lalu, citra tentang kehidupan beragama identik dengan masyarakat tradisi yang dilingkupi oleh kehidupan agraris. Akan tetapi sejak terjadinya perubahan dari masa Orde Lama ke Orde Baru maka terjadi pula perubahan dalam pola keberagamaan. Sebagai warisan dari penetrasi dunia Barat ke Indonesia melalui praktik penjajahan, maka agama yang dianut di Indonesia khususnya lslam selalu dikaitkan dengan kehidupan masyarakat yang tidak beradab (*uncivilized*), sehingga sebutan Melayu identik dengan komunitas Muslim. Dalam kait-

[3] Bambang Rudito dan Melia Famiola, *Social Mapping, Metode Pemetaan Sosial*, (Bandung: Rekayasa Sains, 2008), hlm. 57.

an itu, citra tentang Melayu sebagai himpunan masyarakat Muslim dikesankan sebagai komunitas terbelakang, pemalas, bodoh, miskin, dan lain sebagainya. Demikianlah opini yang dibentuk oleh warisan penetrasi Barat itu ke dalam persepsi kebudayaan lokal. Akan tetapi, sebagaimana yang telah disinggung di muka, era perubahan kehidupan politik membawa pengaruh terhadap citra keberagamaan. Sejak era Orde Baru pada satu sisi terjadi pemisahan politik dari visi keberagamaan, namun pada sisi yang lain terus dibangun citra modernisasi terhadap wacana keberagamaan. Sejak terjadinya poerubahan itu, maka komunitas Muslim yang melaksanakan badah haji sudah mengalami pembauran antara masyarakat agraris dan masyarakat urban. Demikian juga berbagai praksis keberagamaan di kalangan umat Islam mengalami perubahan pula seperti berkembangnya tradisi pengkajian akademis terhadap Islam, bahkan perubahan yang terbaru adalah lepasnya pengertian syariat dari politik dan kemudian berkembangnya pengertian syariat terhadap berbagai pranata sosial khususnya di bidang ekonomi. Hal itu ditandai dengan dibukanya peluang integrasi nilai-nilai Islam ke dalam sistem perbankan nasional. Hal itu tentu saja terjadi bukan semata-mata dorongan dari kebijakan politik dalam negeri, akan tetapi juga karena perkembangan yang terjadi di berbagai belahan dunia dan khususnya dari Timur Tengah dan Malaysia.

Oleh karena itu, citra keberagamaan khususnya di kalangan komunitas Muslim terbagi ke dalam tiga isu utama. *Pertama,* akibat dari perkembangan politik transnasional, maka berkembang pula terminologi baru *Islam phobia* yang dimaksudkan untuk menyudutkan komunitas Muslim. Lalu hal ini kemudian mendapat respons dari kelompok Muslim yang lebih menekankan kosmopolitanisme Islam dibanding dengan karakter Nusantara yang bersifat lokal. Maka muncullah berbagai kelompok yang dikenal dengan sebutan gerakan-gerakan radikal. *Kedua,* polarisasi komunitas Muslim mengalami perkembangan sejak awal abad ke-20. Pada awal abad ke-20 polarisasi itu terbagi antara kelompok tradisi dan modernis. Sebutan ini menjadi populer di

kalangan pengamat Barat terhadap Indonesia. Sebaliknya, kalangan Muslim yang dikategorikan tradisional kurang menyukai sebutan tersebut, akan tetapi mereka lebih akrab dengan sebutan kelompok pesantren. Komunitas pesantren dalam pengakuan mereka tidak apriori terhadap modernitas akan tetapi karena pokok pembicaraannya Islam, maka perlu disadari bahwa Islam tidak berada pada wacana intelektual (*intellectual exercise*) akan tetapi sebagai pegangan hidup. Sebagai suatu pegangan, maka tentu harus memenuhi dua prinsip yaitu *mu'tamad* dan *ihtiyath*. *Mu'tamad* artinya pemikiran yang dapat diyakini sebagai kebenaran yang bersumber dari kitab suci. Adapun *ihtiyath* adalah hasil penggalian pemikiran yang meyakinkan karena telah melalui jalur mata ar syariat (*syuhud 'ain al syari'at*). *Ketiga*, Islam disadari tidak lagi sebagai bagian yang terisolasi dari kehidupan akan tetapi menjadi subsistem dari kehidupan, di samping berbagai subsistem yang lain seperti politik, ekonomi, pendidikan, dan hukum. Oleh karena itu, tidak dapat dihindari adanya saling memengaruhi antara subsistem agama dengan subsistem lainnya. Hal itu tentu saja perlu dijaga agar tetap terjadi keseimbangan sehingga pola interaksi itu berjalan dalam posisi yang saling mendukung.

Kemudian dari itu, terjadi pula perkembangan persepsi masyarakat tentang pluralitas sosial. Apabila pada masa yang lalu, pluralitas adalah suatu momok yang menakutkan karena khawatir terjadinya perubahan peta konfigurasi di antara komunitas agama-agama. Sebagaimana diketahui bahwa agama-agama telah memiliki wilayah dominasi masing-masing. Hal ini merupakan hasil dari proses panjang penetrasi agama-agama di Nusantara. Oleh karena adanya kekhawatiran berubahnya peta konfigurasi ini, sementara pada sisi yang lain adanya tuntutan terjadinya migrasi baik secara sukarela maupun karena rekayasa pembangunan melalui program transmigrasi, maka antara satu kelompok agama dan agama lainnya terjadi pola hubungan yang kurang aman.

Namun seiring dengan terjadinya peningkatan kadar in-

telektualitas di kalangan generasi muda agama-agama, maka mereka mulai terbiasa memperbincangkan hal-hal yang sensitif-dalam kaitan ajaran-ajaran agama. Sesuatu yang dipandang sensitive pada masa lalu maka kini tidak dianggap lagi sebagai persoalan yang harus dihindari. Terjadinya perkembangan itu tidak terlepas dari pengaruh media komunikasi serta pertukaran antar ide. Sebagaimana yang dikatakan Nurcholish Madjid, pluralisme hendaknya dipahami sebagai pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagement of diversities within the bond of civility*).[4]

Peranan Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, dan Harun Nasution penting dicatat sebagai pembawa arah baru metode rekayasa sosial Muslim. Kekuatan Abdurrahman Wahid yang biasa dipanggil Gus Dur yaitu didasari latar belakang keluarga sebagai tokoh ulama besar yang memiliki kharisma, terutama di kalangan ulama-ulama di Jawa di samping juga penguasaan beliau terhadap substansi perkembangan pemikiran Islam sejak klasik, pertengahan, sampai modern. Sementara Nurcholish Madjid memiliki pemahaman terhadap integrasi metode berpikir keilmuan baik klasik maupun modern yang dijadikan kerangka pemikiran guna memahami substansi ajaran Islam. *Terakhir*, Harun Nasution memiliki latar belakang keilmuan baik di Timur maupun Barat sehingga memahami secara jernih kelebihan dan kekurangan masing-masing. Ditambah lagi, beliau memiliki lembaga akademis untuk menyalurkan ide-ide pembaruannya melalui perguruan tinggi. Sekalipun pada mulanya muncul berbagai keterkejutan di kalangan sebagian komunitas akademis karena gaya pemikiran beliau yang selalu mengajak komunitas akademis untuk membedakan antara tradisi dan ajaran atau dengan perkataan lain agama sebagai ajaran dengan agama sebagai hasil perkembangan budaya.

---

[4] Yunasril Ali, *Sufisme dan Pluralisme, Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-agama*, (Jakarta: Kompas, Gramedia, 2012), hlm. 71.

DAFTAR PUSTAKA

Aan Jaelani. 2006. *Masyarakat Islam dalam Pandangan Al-Mawardi*. Bandung: Pustaka Setia.

A. Mukti Ali. 1998. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Abd Aziz Al Bone. 2003. "Perubahan Perilaku Keagamaan Komunitas Muslim di Kenagarian Batuhampar, Akabiluru, 50 Kota Sumatera Barat" dalam Abdul Aziz Al-Bone dan M. Syatibi, AH. *Dinamika Kehidupan Beragama*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag.

Abdul Aziz. 2006. *Esai-esai Sosiologi Agama*. Jakarta: Diva Pustaka.

Abdul Hadi Muthohhar. 2003. *Pengaruh Mazhab Syafi`i di Asia Tenggara*. Surabaya: Aneka Ilmu.

Abdurrahman Wahid. 2006. "Islam dan Marshall McLuhan di Sura-baya" dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita,* Kata Pengantar M. Syafi'i Anwar, Jakarta: The Wahid Institute.

Abu Ahmadi. 1991. *Perbandingan Agama*. Jakarta: Rineka Cipta.

Ahmad Salehudin. 2007. *Satu Dusun Tiga Masjid: Anomali Ideologisasi Agama dalam Agama*. Yogyakarta: Pilar Media.

Agus Salim. 2002. *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Anderson and Parker. 1964. *Society: Its Organization and Operation*. London-New York: Nostrand Co. Inc.

Anom Surya Pustra. 2001. *Agamaku Terbang Tinggi*. Surabaya: INSPIRASI.

Astrid Susanto. 1985. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Bina Cipta.

B. R. Wilson. 1993. "Agama dalam Masyarakat Sekuler", dalam Roland Robertson (Ed.). *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis,* Kata Pengantar Parsudi Suparlan, Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta: Raja Grafindo Perkasa,

Bryan S. Turner. 2006. *Agama dan Teori Sosial*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Burhan Bungin. 2006. *Sosiologi Komunikasi, Teori, Paradigma dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat*. Jakarta: Kencana Prenada Media.

Darwin Prinst. 2007. *Adat Karo*. Medan: Bina Media Perintis. 2004.

Chris Verdiansyah (Ed.). *Jalan Panjang Menjadi WNI: Catatan Pengalaman dan Tinjauan Kritis*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Bagong Suyanto. 2006. "Perkembangan dan Peran Sosiologi", dalam J. Dwi Narwoko, Bagong Suyanto (Ed.). *Sosiologi, Teks Pe-ngantar dan Terapan*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Bett R. Scharf. 1995. *Kajian Sosilogi Agama* (*The Sociological Study of Religion*). Penerjemah Machnun Husein. Yogyakarta: Tiara wacana.

Carmody and Carmody. 1984. *Ways to the Central, An Introcuction to World Religions,* Belmont. California: Wadsworth Publi-shing Company. Second Editon.

Christoper Bates Doob. 1985. *Et. al. Sociology: An Introduction,* New York, CBS College Publishing.

Daniel Nuhamara. "Mediasi dan Konflik Agama di Indonesia: Pengalaman Kristen" dalam Musahadi HAM (Ed.). *Me-diasi dan Resolusi Konflik di Indonesia: Dari Konflik Agama hingga Mediasi Peradilan*. Semarang: Walisongo Mediation Centre. 2007.

Doyle Paul Johnson. 1986. *Teori Sosiologi, Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia.

Elias M Awad. 1979. *System Analysis and Design*. Homewood, Illinois: Richard D. Irwin.

Elizabeth K. Nottingham. 1996. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi* Agama. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Endang Saifuddin Anshari. 1987. *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabya: Bina Ilmu.

F.A.E. van Wouden. 1985. *Klen, Mitos dan Kekuasaan: Struktur Sosial Indonesia Bagian Timur,* Jakarta, Grafiti Pers.

Gregory Baum. 1999. *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

George Ritzer. 1985. *Sosiologi, Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Happy Susanto. "Menggagas Sosiologi Profetik: Sebuah Tinjauan Awal" dalam *Jurnal Pemikiran Islam IIIT*, Vol. 1, No. 2, Juni 2003.

Harun Nasution. 1986. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UIPress.

Hendi Suhendi dan Ramdani Wahyudi. 2001. *Pengantar Studi Sosiologi Keluarga*. Bandung: Pustaka Setia.

Huston Smith dalam Frithjof Schuon. 1987. *Mencari Titik Temu Agama-Agama*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Pustaka Firdaus.

Ilyas Ba-Yunus dan Farid Ahmad. 1988. *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*. Jakarta: Mizan.

Ishomuddin. 1997. *Sosiologi Perspektif Islam*. Malang: UMM Press.

Ishomuddin. 1998. *Islam Dialektika antara Pemahaman Budaya dan Sosial Ekonomi*. Malang: UMM Press.

Jalaluddin Rakhmat. 2003. *Psikologi Agama: Sebuah Pengantar*. Bandung: Mizan.

K.J. Veeger. 1993. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas*

Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Koentjaraningrat, "Armopa: Sebuah Desa Peramu Sagu di Pantai Utara Irian Jaya" dalam Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa di Indonesia* (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia).

Kompas, Minggu, 12 Maret 2007.

Kuntowijoyo. 2004. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Jakarta: Teraju.

Leo Suryadinata. 2005. "Indonesia: The Year of a Democratic Electi-on", dalam K. Kesavapany. *Southeast Asian Affairs 2005,* Singapore, ISEAS.

Lili Rasjidi dan I. B. Wyasa Putra. 1993. *Hukum sebagai Suatu Sistem*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Mahmoud M. Ayoub. 2004. *The Crisis of Muslim History: Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim*. Penerjemah Munir A. Mu`in. Bandung: Mizan.

M. Atho Mudzhar. 2000. "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam" dalam Amin Abdullah, dkk. *Mencari Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Mansour Fakih. 2002. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Insist Press.

Mariasusai Dhavamony. 1995. *Fenomenologi Agama* (*Phenomenology of Religion*). Penerjemah KSA Driyarkara. Yogyakarta: Kanisius.

Martin van Bruinessen dan Farid Wajidi. 2006. "*Syu'un Ijtima'iyah* and the *Kiai Rakyat: Tradisionalist Islam, Civil Society and Social Concerns*" dalam Henk Schulte Nordholt, *Indonesian Transitions,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mega Christina. 2006. *SBKRI No Way, untuk Masa Depan tanpa Diskriminasi*. Jakarta: YAPPIKA.

Muhammad Ridwan Lubis. 1992. *Pemikiran Sukarno Tentang Islam dan Unsur-unsur Pembaharuannya*. Jakarta: CV Haji Masagung.

Munawar Abdul Fattah. *Tradisi Orang-orang NU* (Yogyakarta:

Pustaka Pesantren, 2006; Sholeh So'an, *Tahlilan Penelusuran Historis atas Makna Tahlilan di indonesia* (Bandung: Agung Ilmu, 2002).

Nafisul Atho' dan Arif Fahruddin. 2003. *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Nor Huda. 2007. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Nur Syam. 2005. *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*. Surabaya: Pustaka Eureka.

Peter L. Berger. 1991. *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern* (*A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*). Penerjemah JB. Sudarmanto. Jakarta: LP3ES.

Peter L. Berger. 2003. "Desekularisasi Dunia: Tinjauan Global" dalam Peter L Berger (Ed.). *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia* (*The Secularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*). Penerjemah Hasibul Khoir. Yogyakarta: Arruzz.

Peter Salim. 1991. *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*. Edisi VI. Jakarta: Modern English Press.

Philip Robinson. 1981. *Perspective on the Sociology of Education: An Introduction*. London, Boston, and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Ramlan Surbakti. 1992. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia Widya Sarana Utama.

Robert N. Bellah. 2000. *Beyond Belief: Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern* (*Beyons Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*). Penerjemah Rudy Harisyah Alam. Jakarta: Paramadina.

Satjipto Raharjo. 1991. *Ilmu Hukum*. Jakarta: Citra Aditya Bhakti.

Soerjono Soekanto. 1993. *Beberapa Teori Sosiologi tentang Masyarakat*. Jakarta: Rajawali Press.

Sufyanto. 2002. "Agama Tuhan dan Problem Kemanusiaan", Pengantar dalam Pradana Boy ZTF (Ed.). *Agama Empiris:*

Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syamsul Arifin, Agus Purwadi, Khoirul Habib. 1996. *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan*. Yogyakarta: SIPRESS.

Tatang M. Amirin. 1996. *Pokok-pokok Teori Sistem*. Jakarta: Rajawali Press.

Tobroni dan Syamsul Arifin. 1994. *Islam, Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*. Yogyakarta: SIPRESS.

UU Hamidy. 1977. "Peranan Cerita Rakyat dalam Masyarakat Aceh", dalam Alfian (Ed.), *Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh*. Jakarta: LP3ES.

William A. Shrode dan Dan Voich, Jr. 1974. *Organization and Management: Basic Systems Concepts*. Malaysia: Irwin Book Co.

Yunasril Ali. 2012 *Sufisme dan Pluralisme*. Jakarta: Kompas Gramedia.

Z.A. Maulani. 2006. "Prospek Kerja sama Antar Ummat Beragama dalam Perspektif Radikalisme Agama", dalam Abdul Rozak, *Seri Seminar, Masa Depan Bangsa dan Rdikalisme Agama*. Bandung: Gunung Djati Press.

Zainal Abidin dan Agus Ahmad Safe`i. 2003. *Sosiosophologi: Sosiologi Is-lam Berbasis Hikmah*. Bandung: Pustaka Setia.

Zamakhsyari Dhofier. 1980. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES.

Zamroni. 1992. *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

TENTANG PENULIS

Prof. Dr. H.M. Ridwan Lubis, lahir di Tapanuli Selatan, 19 Oktober 1947. Pendidikan dasar dihabiskan di pesantren di daerahnya. Selesai pesantren, ia memasuki Fakultas Ushuluddin Perguruan Tinggi NU (Pertinu) di Padangsidempuan yang belakangan berubah menjadi Universitas NU (UNUSU). Fakultas ini kemudian pada 1970 diresmikan oleh Menteri Agama RI K.H. Moh. Dahlan sebagai Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Cabang Padangsidempuan dan kemudian digabungkan menjadi bagian dari IAIN Sumatera Utara di Medan. Studi ilmu agama Islam diperolehnya selain dari keluarga juga di Pesantren Aek Hayuara Pasar Sibuhuan Kabupaten Padanglawas. Kemudian dilanjutkan di Pesantren Taman Pendidikan Islam Al-Mukhtariyah, Sungai Dua Portibi Kabupaten Padanglawas Utara.

Setelah menyelesaikan kuliah pada 1969, Ridwan meneruskan ke Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, dan diterima di tingkat III. Pendidikan Sarjana Lengkap (Drs.) pada jurusan Perbandingan Agama diselesaikannya pada tanggal 19 Agustus 1974. Sejak selesai S-1 di Surabaya tahun 1977, ia telah diminta dekannya Drs. H. Ahmad Chotib untuk ikut membantunya menjadi asisten dosen dalam mata kuliah Pengantar Ilmu Agama Islam di almamaternya.

Direktur Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Departemen Agama waktu itu, yang *notabene* ialah mantan dekannya sendiri sewaktu di Surabaya memintanya untuk bertugas ke IAIN Su-

matera Utara, yang waktu itu baru sekitar tiga tahun diresmikan menjadi IAIN tersendiri. Kemudian pada 1979/1980 selama sembilan bulan ditu gaskan untuk mengikuti program Studi Purnasarjana (SPS) Angkatan VII dosen-dosen IAIN se-Indonesia di IAIN Yogyakarta.

Tidak puas sampai di situ, begitu dibuka untuk tahun pertama program pascasarjana, ia terpilih sebagai peserta mewakili IAIN Sumatera Utara. Studi di program Pascasarjana dimulai pada 1982 dan selesai S-2 tahun 1984. Selesai S-2 langsung lanjut ke program S-3 dan berhasil lulus pada 1987 sebagai doktor pertama dari Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Ciputat Jakarta dengan disertasi *Pemikiran Sukarno tentang Islam dan Unsur-unsur Pembaruannya*. Penulisan disertasi tersebut dibimbing Prof. Dr. Harun Nasution dan Dr. Alfian, Kepala Pusat Penelitian Politik dan Kewilayahan LIPI waktu itu.

Ridwan Lubis juga dikenal sebagai Pendiri Forum Komunikasi Pemuka Agama (FKPA) Sumatera Utara, Lembaga Pengkajian Kerukunan Umat Beragama (LPKUB) Perwakilan Medan pada 1996 yang diresmikan oleh Menteri Agama waktu itu, Dr. Tarmizi Taher. Dan pada 1997, ia diundang Menteri Agama bersama-sama dengan pemuka antar-agama untuk berkunjung ke McGill University di Montreal Kanada untuk menghadiri simposium tentang kerukunan umat beragama di Indonesia. Tahun 1990 ia terpilih menjadi salah seorang pengurus ICMI Orwil Sumatera Utara, dan tahun 1992 ia terpilih pula menjadi salah seorang Ketua Ikatan Sosiologi Indonesia (ISI) Cabang Medan. Tahun 1995, ia terpilih untuk pertama kali sebagai salah seorang ketua Dewan Pimpinan MUI Sumatera Utara Komisi Pendidikan, dan pada tahun 2000 terpilih kembali pada Musda MUI sebagai Ketua Komisi Ukhuwah dan Kerukunan. Jabatan-jabatan lainnya yaitu sebagai anggota DPRD Medan selama dua tahun (1997-1999), Wakil Rais Syuriah, kemudian Rais Syuriah NU Wilayah Sumatera Utara dan juga Pembina Pondok Pesantren Robithoh Istiqamah Pasar Huristak Kecamatan Huristak Kabupaten Padanglawas.

Kiprah akademisnya yaitu dosen Sosiologi Agama FISIP Universitas Sumatera Utara (USU), dosen hukum Islam di Indonesia pada program pascasarjana USU, pembimbing tesis pada program pascasarjana PWD USU, dosen mata kuliah Islam pada Sekolah Tinggi Theologi Abdi Sabda Medan pada program *Master of Theology* (M.Th.), *Master of Ministry* (M.Min.), *Master of Divinity* (M.Div.), dosen Pendidikan Agama pada STIE Harapan Medan. Bulan November 2013, penulis diundang oleh Epo-rus HKBP Pendeta WTP Simarmata, M.A. sebagai pembicara pada Rapat Pertemuan Pendeta Nasional & Internasional Gereja HKBP di Aula FKIP Universitas HKBP Nommensen Pematang Siantar

Selain dari itu, ia juga Penguji Luar kandidat doktor atas nama Fisher Zulkarnain pada Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi Kuala Lumpur, sekaligus juga sebagai Penilai Luar bagi dosen-dosen fakultas tersebut yang akan diangkat sebagai Profesor Madya dan Profesor.

Kegiatan ilmiah yang diikutinya selain pertemuan-pertemuan di dalam negeri, juga pertemuan yang berskala internasio-nal, antara lain seminar tentang Badi'uzzaman Sa'id Nursi di Universitas Kebangsaan Malaysia Bangi Kuala Lumpur, menyampaikan makalah pada pertemuan *Pre Assembly Lutheran World Federation Regional Asia* dengan tema *The Role of Religion on Peace Building*. Demikian juga partisipasinya pada *The Internasional Seminar on Muslim-Christion Cooperation* di Jakarta pada bulan Agustus 1997. Ridwan Lubis dapat digolongkan sebagai cendekiawan yang produktif. Dalam perjalanan hidupnya sudah banyak karya Ilmiah, baik berupa artikel di media massa utamanya Harian *Waspada* Medan, makalah, maupun artikel yang sudah dibukukan dan lain-lain, di antaranya: *Pemikiran Soekarno tentang Islam dan Unsur-unsur Pembaruannya* (Jakarta: Gunung Agung, 1992); *Perkembangan Pemikiran dalam Islam* (Medan: IAIN Press, 1994); *Wawasan Pemikiran Keislaman* (Medan: IAIN Press, 1996); *Aktualisasi Nilai-nilai Keislaman terhadap Pembangunan Masyarakat* (Medan: Me-

dia Persada, 2000); *Cetak Biru Peran Agama* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2005).

Pemikiran dan kiprahnya di dalam berbagai bidang telah memperoleh pengakuan, khususnya wacana pluralisme agama, inklusivisme Islam dan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Selanjutnya, penulis ditunjuk sebagai pembahas buku Prof. Dr. Moh. Mahfud MD yang berjudul *Setahun Bersama Gus Dur, Menjadi Menteri di Masa Sulit*, Penerbit LP3ES. Selain dari itu ia juga terpilih sebagai penerima *Manggala Karya Kencana* Kelas A mewakili pemuka agama di Sumatera Utara yang diserahkan oleh Kepala BKKBN Pusat pada tanggal 22 Juli 2002 di Parapat bersama dengan Prof. Dr. Djafar Sidik dari USU, Gubernur Sumatera Utara bersama ibu, dan dua Bupati. Selain dari itu, sebagai penyiapan perjalanan kehidupan politik yang semakin baik, ia menerima penunjukan dari Gubernur Sumatera Utara sebagai Ketua Tim Seleksi Anggota Komisi Pemilihan Umum (KPU) Daerah Provinsi Sumatera Utara. Dan, bagian lain kepeduliannya terhadap pembangunan daerah yaitu partisipasinya dalam tim yang dibentuk Gubernur pada tahun 1994 untuk memperjuangkan Tuanku Tambusai (Hamonangan Harahap) menjadi pahlawan nasional. Sebagai wujud dari kesyukuran terhadap ditetapkannya Tuanku Tambusai sebagai pahlawan nasional, penulis bersama rombongan Gubernur Sumatera Utara berziarah ke makam Tuanku Tambusai di Kampung Rasak, Seremban Negeri Sembilan Malaysia pada tahun 1996. Pada tahun 2008, M. Ridwan Lubis juga memperoleh Satya Lencana Wira Karya dari Presiden RI yang disematkan Menteri Agama RI bapak Muhammad Maftuh Basyuni bertepatan dengan HUT Proklamasi RI ke-63 atas pengabdiannya dalam pengembangan Forum Kerukunan Umat Beragama.

Sebagai wujud kepeduliannya terhadap tempatnya bertugas, maka ia pernah ditugaskan untuk menjabat Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Sumatera Utara selama dua periode (1988-1992 dan 1992-1996). Di samping juga menjabat sebagai Kepala Pusat Penelitian IAIN Sumatera Utara selama dua periode (1996-1997)

dan (2000 sampai sekarang). Selain itu, juga menjabat Ketua Konsorsium Keilmuan Bidang Pemikiran Islam di IAIN Sumatera Utara. Dari tanggal 14 Januari 2005 hingga 1 Oktober 2007 ia ditugaskan Menteri Agama sebagai Kepala Puslitbang Kehidupan Beragama Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama. Selesai menjabat di Kementerian Agama, penulis dialihtugaskan sebagai guru besar di Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2007, dan selanjutnya dialihtugaskan lagi oleh Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai Guru Besar Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain dari tugas di UIN Jakarta ia juga diberi kepercayaan untuk memberikan kuliah *Kebijakan Pembangunan Bidang Agama di Indonesia* dan *Fundamentalisme Agama-agama* pada Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain dari itu juga M. Ridwan Lubis menjadi dosen luar biasa mata kuliah Agama dan Perdamaian pada Program S-3 Akidah dan Filsafat IAIN Sumatera Utara di Medan. Ide pertama menulis buku ini ialah ketika diminta mengasuh mata kuliah Sosiologi Agama pada Program S-2 IAIN Raden Fatah Palembang dan mata kuliah Pendekatan Interdisipliner Studi Islam pada STAIN Kudus.

Di sela-sela tuganya sebagai Kepala Puslitbang Kehidupan Beragama Kementerian Agama, tahun 2006 penulis dipercaya Menteri Agama sebagai Pgs. Rektor IAIN Raden Intan Bandar Lampung untuk mengantarkan proses alih kepemimpinan di lembaga tersebut. Selanjutnya, pada tahun 2008 kembali ditugaskan Menteri Agama menjabat Pgs. Ketua STAIN Kudus juga untuk mengantarkan proses alih kepemimpinan pada STAIN Kudus.

TENTANG EDITOR

Imam Syaukani, lahir di Cirebon, 14 Desember 1971. Ia adalah peneliti pada Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama. Pendidikan sarjana diselesaikan di *Jurusan Ahwal al-Syakhshiyyah* Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Malang (1997) dengan skripsi berjudul *Rekonstruksi Hukum Publik Islam Kontemporer: Studi Kritis atas Pembaruan Pemikiran Hukum Islam Abdullahi Ahmed An-Na`im*. Adapun gelar magister diperolehnya dari Program Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Indonesia untuk konsentrasi Hukum dan Ilmu Pengetahuan Islam (2003), dengan tesis berjudul *Hukum Islam Indonesia: Studi atas Aspek Epistemologi dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*. Telah menulis beberapa artikel di antaranya *Tentang Presiden Wanita* (*Kompas*, 1998), *Klasifikasi Ilmu Menurut Ibnu Khaldun* (*Jurnal Ulumuddin*, 2000), *Antinomi dalam Islam* (*Pelita*, 2001), *Rekonseptualisasi Hukum Islam* (*Panjimas*, 2003), dan *Pembaruan Ushul al-Fiqh* (*Republika*, 2007) serta tiga buah buku: *Pembaruan Islam: Konsep, Pemikiran dan Gerakan* (Malang: UMMPress, 2000), *Dasar-dasar Politik Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), dan *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevanasinya bagi Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006).